۲

حاشیة الکفایة

استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی

بسم الله الرحمن الرحیم

حاشيه الكفايه

كاتب:

محمد حسين طباطبايى

نشرت فى الطباعهٔ:

مجهول (بى جا ، بى نا)

رقمى الناشر:

مركز القائميهٔ باصفهان للتحريات الكمبيوتريهٔ

الفهرس

حاشیه الکفایه المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۶۰ - ۱۲۸۱

عنوان و نام پدیدآور : حاشیه الکفایه/ من مصنفات محمدحسین الطباطبائی

مشخصات نشر : [تهران].

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

یادداشت : عربی

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۱۲۵

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

ص: ۱۵

ص: ۱۶

ص: ۱۷

ص: ۱۸

ص: ۱۹

ص: ۲۰

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

ص: ۲۴

ص: ۲۵

ص: ۲۶

ص: ۲۷

ص: ۲۸

ص: ۲۹

ص: ۳۰

ص: ۳۱

ص: ۳۲

ص: ۳۳

ص: ۳۴

ص: ۳۵

ص: ۳۶

ص: ۳۷

ص: ۳۸

ص: ۳۹

ص: ۴۰

ص: ۴۱

ص: ۴۲

ص: ۴۳

ص: ۴۴

ص: ۴۵

ص: ۴۶

ص: ۴۷

ص: ۴۸

ص: ۴۹

ص: ۵۰

ص: ۵۱

ص: ۵۲

ص: ۵۳

ص: ۵۴

ص: ۵۵

ص: ۵۶

ص: ۵۷

ص: ۵۸

ص: ۵۹

ص: ۶۰

ص: ۶۱

ص: ۶۲

ص: ۶۳

ص: ۶۴

ص: ۶۵

ص: ۶۶

ص: ۶۷

ص: ۶۸

ص: ۶۹

ص: ۷۰

ص: ۷۱

ص: ۷۲

ص: ۷۳

ص: ۷۴

ص: ۷۵

ص: ۷۶

ص: ۷۷

ص: ۷۸

ص: ۷۹

ص: ۸۰

ص: ۸۱

ص: ۸۲

ص: ۸۳

ص: ۸۴

ص: ۸۵

ص: ۸۶

ص: ۸۷

ص: ۸۸

ص: ۸۹

ص: ۹۰

ص: ۹۱

ص: ۹۲

ص: ۹۳

ص: ۹۴

ص: ۹۵

ص: ۹۶

ص: ۹۷

ص: ۹۸

ص: ۹۹

ص: ۱۰۰

ص: ۱۰۱

ص: ۱۰۲

ص: ۱۰۳

ص: ۱۰۴

ص: ۱۰۵

ص: ۱۰۶

ص: ۱۰۷

ص: ۱۰۸

ص: ۱۰۹

ص: ۱۱۰

ص: ۱۱۱

ص: ۱۱۲

ص: ۱۱۳

ص: ۱۱۴

ص: ۱۱۵

ص: ۱۱۶

ص: ۱۱۷

ص: ۱۱۸

ص: ۱۱۹

ص: ۱۲۰

ص: ۱۲۱

ص: ۱۲۲

ص: ۱۲۳

ص: ۱۲۴

ص: ۱۲۵

ص: ۱۲۶

ص: ۱۲۷

ص: ۱۲۸

ص: ۱۲۹

ص: ۱۳۰

ص: ۱۳۱

ص: ۱۳۲

ص: ۱۳۳

ص: ۱۳۴

ص: ۱۳۵

ص: ۱۳۶

ص: ۱۳۷

ص: ۱۳۸

ص: ۱۳۹

ص: ۱۴۰

ص: ۱۴۱

ص: ۱۴۲

ص: ۱۴۳

ص: ۱۴۴

ص: ۱۴۵

ص: ۱۴۶

ص: ۱۴۷

ص: ۱۴۸

ص: ۱۴۹

ص: ۱۵۰

ص: ۱۵۱

ص: ۱۵۲

ص: ۱۵۳

ص: ۱۵۴

ص: ۱۵۵

ص: ۱۵۶

ص: ۱۵۷

ص: ۱۵۸

ص: ۱۵۹

ص: ۱۶۰

ص: ۱۶۱

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

ص: ۱۶۴

ص: ۱۶۵

ص: ۱۶۶

ص: ۱۶۷

ص: ۱۶۸

ص: ۱۶۹

ص: ۱۷۰

ص: ۱۷۱

ص: ۱۷۲

ص: ۱۷۳

ص: ۱۷۴

ص: ۱۷۵

ص: ۱۷۶

ص: ۱۷۷

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

فی أحكام القطع

اشاره

قوله لا شبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا إلخ: (۱) كل ذی شعور عن الحيوان و نخص من بينها الإنسان بالقول مبدأ لأفعال نوعيه يرجع عامتها إلی فعل أو ترک منتزع عن فعل مرتبطه بأمور حقيقيه خارجيه لا يجد فيها كلها الا الخارج من غير ان يحس بشی ء آخر.

غير انه ربما اشتبه عنده الأمر الخارجی بخفائه و تردده و ربما وجد الخطاء فيها فعندئذ يحس بالشک و الظن و الوهم فانتبه انه غير واجد للخارج بعينه بل ان بينه و بين الخارج عند وجدانه الخارج وصفا وجدانيا هو العلم و انه كان انما يتحرک و يسكن لا علی طبق الخارج بلا واسطه بل علی طبق الوصف المسمی بالعلم من غير ان يشعر و يحس بوجوده فی البين حركه و سكونا اضطراريا.

و من المعلوم ان الإنسان لا يصدر عنه فعل و لا يقتحم امرا الا عن

ص: ۱۷۸

إذعان لزومه و وجوبه لمكان الإراده فهذا الحكم الاعتباری الّذی كان الإنسان يعتبره للأمور بما انها فی الخارج انما كان يعتبره لها بما هی معلومه و هو يتوهمها خارجيه عينيه أی انه كان يعطی للأمر المعلوم بما هو معلوم حكم الأمر الخارجی بما هو موجود فی الخارج و للعلم حكم الخارج و هذا هو الاعتبار فمطلق وجوب الجری علی وفق الأحكام الخارجيه الّذی ينحل إليه جميع التكاليف العامه العقليه و الخاصه المولويه ينتقل بحسب الوهم إلی المعلوم أو ان وجوب الجری ينتقل إلی مرحله العلم انتقالا يضطر الإنسان إلی اعتباره فهذا الوصف الّذی للعلم أعنی وجوب الجری علی وفقه أعنی الحجيه تطرق إليه الاعتبار مرتين

إحداهما من حيث نفسه حيث ان هذا الوجوب نفسه معنى اعتبارى غير حقيقى و اتصاف الخارج بها وهمى لا حقيقى و ان كان الإنسان يصور لهذه المعانى الاعتباريه واقعيه فى نفس الأمر كما يجد الأمور الحقيقيه موجوده ثابته فى الخارج و نفس الأمر.

و ثانيتهما من حيث إعطاء ما يعتقده حكما للواقع للعلم و حكم الموجود فى ظرف الواقع للمعلوم الموجود فى طرف العلم هذا.

فظهر بذلك ان حجيه العلم اعتباريه مجعوله و من هنا تبين فساد الوجوه التى ذكروها على كون القطع حجه بالذات غير قابله للجعل إثباتا و نفيا.

منها ان القطع طريق إلى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته إذ القطع من حيث هو قطع مرآه محض لا استقلال له فى قبال متعلقه.

ص: ۱۷۹

و فيه انه خلط بين كاشفيه القطع و حجيته إذ الحجيه سواء فسرت بوجوب الجرى على وفقه أو كونه قاطعا للعذر أو كونه وسطا لإثبات حكم متعلقه معنى اعتبارى غير كون القطع انكشاف الواقع كما عرفت و اما كون القطع فانيا فى متعلقه غير مستقل فى قباله فسيجى ء ما فيه من الكلام فى الأمر الثالث.

و منها ما ذكره المصنف رحمه الله انه لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشى ء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا.

و فيه منع اللزوم حقيقه إذ الوصف اعتبارى مرفوع عن الخارج حقيقه و الموصوف حقيقى خارجى و لا معنى للملازمه الحقيقيه بين حقيقى و اعتبارى.

و منها انه لو كان مجعولا صح المنع عن تأثيره و هو باطل لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقه فى صوره الإصابه.

و فيه منع الملازمه بجواز كون الجعل ضروريا لا يستغنى عنه بالفطره كسائر الاعتبارات العامه الضروريه التى لا يستغنى عنها الإنسان فى حياته كوجوب الحركه إلى الخير و المنافع الّذى لا غنى عنه.

قوله و ما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبه التنجز اه: (۱) اعتبار الأمر كما مر بيانه فى مباحث الألفاظ اعتبار تعلق الطلب بالماده التى من الأفعال الإراديه للغير فيجب ان يكون بحسب طبعه مقدورا معلوما و من هنا كان من شروط صحه التكليف كون المكلف

ص: ۱۸۰

عاقلا و عالما به و كونه مما يطاق و كونه غير مجهول فى نفسه بحسب الطبع الأولى و اما لو صار غير مقدور بحسب الأسباب الاتفاقيه أو مرددا ثانيا بحسبها فربما لم ينثلم بذلك تعلق التكليف كما سيجى ء بيانه و عين هذا الشرط موجود فى الأمر بالنسبه إلى الآمر فيجب ان يكون مقدورا له معلوما عنده حيث انه مراده اعتبارا و كل مراد من حيث انه مراد يحتاج إلى مصلحه عقلائيه

هی ملاک الإراده و الکلام فی جانب النهی نظیره فی جانب الأمر فما لم یستتم التکلیف هذه الشروط لم یصر بالفعل امرا و نهیا بل بقی فی مرتبه من شأنه ان یتم لو تمت شروطه فإذا استتم شروطه فهو تکلیف موجود بالفعل یترتب علیه آثاره و منها ترتب العقاب علی ترکه هذا.

لکن اضطرار المکلف بالکسر فی ربط تکلیفه بالمکلف بالفتح و اضطرار المکلف بالفتح فی تلقی تکلیف المکلف بالکسر إلی جعل القطع أعنی جعل التکلیف الواقع فی ظرف العلم هو التکلیف الواقع فی ظرف الواقع و بعباره أخری جعل العینیه بین المعلوم و الواقع و لازمه الوجود عند الوجود و الارتفاع عند الارتفاع فما لم یتعلق بالتکلیف علم لم یترتب علیه أثر و هذا هو الموجب لانتقال وصف التکلیف المسمی بالتنجز و هو کونه بحیث یترتب علی ترکه العقاب من مرتبه الواقع إلی مرتبه متأخره منه و هو العلم به. فظهر من ذلک کله:

أو لا ـ ان للتکلیف مراتب ثلثا مرتبه الشأنیه و مرتبه الفعلیه و مرتبه التنجز و بفقدان إحدی هذه المراتب عقم التکلیف ان یترتب علیه اثره

ص: ۱۸۱

فلو تعلق القطع بتکلیف فاقد لأحد الشرائط العامه العقلیه کالقدره و التعین و تحقق الملاک لم یؤثر شیئا.

و ثانیا ان أثر التنجز حقیقه للتکلیف دون العلم و انما الحق بالعلم و عد القطع عله تامه للتنجز لمکان الاعتبار المذکور.

و ثالثا ان لا ـ مناقضه بین التکالیف المتدافعه من حیث نفسها الا ـ فی مرتبه التنجز فلا ـ تدافع بین تکالیف فعلیه غیر منجزه أو تکلیفین فعلیین أحدهما منجز و الآخر غیر منجز اللهم الا من حیث الملاک فلا یجوز اجتماع ملاکین لتکلیفین فعلیین متدافعین و ان لم یلزم محذور من ناحیه التکلیفین الفعلیین نفسها.

قوله «ره» و الحق انه یوجبه لشهاده الوجدان اه: (۱) التأمل فی دیدن العقلاء یعطی انهم بعد ما اعتبروا الأمر الإنشائی طلبا حقیقیا أحسوا بکونه أضعف تأثیرا من الإراده الحقیقیه فضموا إلی الامتثال اعتبار أمور مطلوبه مرغوبه فیها و إلی المخالفه اعتبار أمور محذور عنها لتقویه التأثیر و تأکیدها و هی تتبع فی العموم و الخصوص حال ما یلحق بها من التکلیف فالتکالیف العامه العقلیه الإرشادیه التی تنحل أو تنطبق إلی أخری مولویه تتبع المدح و الذم و التکالیف الخاصه المولویه تتبع آثارا خاصه تسمی بالثواب و العقاب و الرجوع إلی سیره العقلاء فی قوانینهم العامه المدنیه و الخاصه المولویه و ما یلحق بها یعطی انهم لا یرتبون العقاب المترتب علی عمل و کذا الثواب علی صوره

ص: ۱۸۲

الخطاء نعم ربما انطبق علی مورد التجری مثلا عنوان ذو عقاب کالطغیان فیترتب علیه و اما الثواب فالامر فیه أوسع.

فتبین ان القطع لا یترتب علیه فی صوره التخلف و الخطاء ما یترتب علیه فی صوره الإصابه.

و اما المدح و الذم فانما يترتبان على حسن السريره و سوئها لا ـ على نفس الفعل و ذلك لتفرعهما على التكاليف و الأحكام العامه العقليه المنطبقه على المورد لدورانهما مدارها وضعا و رفعا فان الأحكام العقليه و ان انطبقت على الموارد لكنها تنحل إلى الأمر بحسن السريره و النهى عن سوئها فافهم ذلك.

قوله يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذه و العقوبه إلخ: (١) و أنت بعد الرجوع إلى ما قدمناه فى بحث الطلب و الإراده و غيرها لا ينبغى ان ترتاب فى ان للاعتبار نظاما تاما و للحقيقه نظاما آخر و ان أحد النظامين لا يبطل الآخر فان أفق المولويه و العبوديه من نظام الاجتماع و ما فيه من الأمر و النهى و الحكم و الحسن و القبح و تبعاتهما من الثواب و العقاب انما اضطر الإنسان إلى اعتباره كله للنيل إلى الحقائق التى تحتها مما يحتاج إليه فى حياته من سعاده مجذوبه و شقاوه مدفوعه فمسلك السعاده و الشقاوه الذاتيتين على ما فسرناه قبل و خلق الأعمال لا ينافى مسلك اختياريه الأعمال و مجازات الأعمال لاختلاف النظامين حكما و كون النسبه بينهما نسبه الظاهر و الباطن

ص: ١٨٣

فتبين بذلك ما فى كلامه رحمه الله من وجوه الفساد.

منها عدو له عن سلك مجازات الأعمال إلى سلك كون الثواب و العقاب من لوازم الملكات و الأعمال و قد عرفت اتحاد المسلكين بحسب النتيجه.

و منها تقريبه رحمه الله السعاده و الشقاوه بالذاتى فى باب الكليات الخمس و انها لا تعلل و قد عرفت انها من قبيل الذاتى فى باب البرهان.

فان قلت: الذاتى فى باب البرهان ما ينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ الحد فلا يعلل أيضا.

قلت فسره بذلك بعضهم و هو خلط بين الذاتى و لازم الذات و الحق ما عرفت من مساوقه الذاتى فى باب البرهان مع العرض الذاتى.

و منها أخذه المعاصى غير اختياريه و قد قرره (ره) فى حاشيه منه بقوله كيف لا و كانت المعصيه الموجبه لاستحقاق العقوبه غير اختياريه فانها هى المخالفه العمديه و هى لا تكون بالاختيار ضروره ان العمد إليها ليس بالاختيارى و انما تكون نفس المخالفه اختياريه و هى غير موجبه للاستحقاق و انما الموجبه له هى العمديه منها كما لا يخفى على أولى- النهى انتهى. و فيه مخالفه ظاهره إذ عدم اختياريه العمد لا يستلزم عدم اختياريه المخالفه المنسوبه إليه إذا لعمد غير العمدى و عدم اختياريه أحدهما لا ينافى اختياريه الآخر.

و منها جعله رحمه الله بعث الرسل و إنزال الكتب و غيرها لانتفاع السعداء

ص: ١٨۴

و تمام الحجه على الأشقياء و فيه فساد ظاهر إذ بعد فرض كون ما يترتب على الإطاعه و المعصيه من السعاده و الشقاوه ذاتيا لا يعلل و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف كان وجود هذا النافع الممد و عدمه على السواء و هل يتصور تأثير شى ء خارج عن ذات الإنسان مثلا فى كونه حيوانا أو ناطقا أو فى كيفيه اتصافه بهما من تقديم و تأخير أو تعجيل و تأجيل أو شده و ضعف أو خفاء و ظهور و هل يتصور إتمام حجه عليه فى ذلک و أى حجه تتصور للإنسان على ربه فى كونه إنسانا مثلا حتى تمس الحاجه إلى دفعه بأنه إنسان و بذاته لا بجعل جاعل يتوسط بينه و بين ذاته و هو ظاهر.

قوله رحمه الله ليس فى المعصيه الواحده الا منشأ واحد إلخ: (۱) قد عرفت وجه ترتب الثواب و العقاب و ان منشأه غير منشأ ترتب المدح و الذم.

قوله رحمه الله من دون ان يؤخذ شرعا فى خطاب (اه): (۲) مما قام عليه البرهان فى محله ان العلم عين المعلوم بالذات و ان المعلوم بما هو معلوم لا وجود له باستقلاله بل هو موجود بوجود العالم و مقتضى هاتين القضيتين ان العلم ليس ذا وجود مستقل على حد ساير الأوصاف و الكيفيات الحقيقيه المحموله بالضميمه فلا معنى لكونه وصفا مرآتيا فانيا فى المعلوم على انا قدمنا فى بحث الوضع ان الفناء فى الأمور الحقيقيه لا معنى له لاستلزامه كون الشى ء موجودا غير موجود.

ص: ۱۸۵

و بذلک يظهر ما فى قوله ان القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه إلى آخر ما ذكره هذا ما عليه الأمر فى نفسه لكنک قد عرفت فى البحث عن حجيه القطع ان الإنسان يعتبره بحسب الفطره وصفا متوسطا بينه و بين المعلوم فانيا فيه غير ملحوظ استقلالا فله عنده بحسب هذا الاعتبار حيثيتان مختلفتان الوصفيه و الطريقيه فله ان يعتبره طريقا محضا أى لا يلتفت إليه أصلا أو من حيث انه وصف ما كاشف اما من جهه وصفيته أو كشفه بعض الموضوع أو تمامه فيصير الأقسام خمسه على ما ذكره رحمه الله فى الكتاب.

قوله رحمه الله لا ـ ريب فى قيام الطرق و الأمارات إلخ: (۱) التأمل فى بناء العقلاء و ان كان يعطى انهم يبنون فى إحراز الواقع على الإحراز العلمى لكنهم لبنائهم على تسريه الحد و الحكم فى جميع الموارد الممكنه يرون الإدراک الغير العلمى إدراكا علميا إذا لم يظهر نقيضه ظهورا يعتد به إذ فرض الاقتصار فى باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقه على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل أساسا فالحاجه الأوليه ماسه باعتبار غير العلم مما لا يظهر نقيضه ظهورا معتدا به مثل العلم حجه و بعباره أخرى اعتبار حجيه الوثوق بإحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقى لو كان له تحقق فى مقام العمل أو بالظن الاطمئنانى و الوثوق فحاجه الإنسان إلى العمل بالظهور اللفظى أو الخبر الموثوق به مثلا فى عرض الحاجه إلى العمل بالعلم الحقيقى

ص: ۱۸۶

على انهم يرون جميع ذلک علما.

و من هنا يظهر انها جميعا حجج مجعوله فى عرض القطع لا ـ فى طوله فالقول بان جعل حجيه ساير الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقى لا ـ وجه له بل هى فى عرضه و على هذا فلا ـ موجب لاحتمال قيامها مقام القطع الموضوعى فى موضوعيته

لأحكامها الخاصه بل هو كالقول بان جعل حجيه الخبر هل يوجب ترتب حكم الشهاده عليه.

فان قلت لا يتم جعل الحجيه فى غير العلم إلّا بإلغاء احتمال الخلاف الّذى فى مورده مضافا إلى أصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو فى جعله يقام أو لا مقام القطع ثم ينزل مدلوله منزله الواقع نفسه و هذا معنى قيامه مقام القطع الطريقى.

قلت إلغاء احتمال الخلاف فى غير القطع عند جعل حجيته انما هو فى تطبيقه على الخارج لا فى تطبيقه على القطع ضروره انه لو لوحظ فيه القطع ثبت الخلف إذ لحاظ القطع يوجب أخذه من حيث وصفيته و إقامته مقامه فى جعل الحجيه يوجب أخذه من حيث طريقيته فافهم ذلك فسائر الحجج غير القطع واقعه فى مرحله الجعل فى عرض القطع لا فى طوله.

قوله (ره) للزوم الدور إلخ: (١) قد ظهر لك مما قدمناه كرارا ان المحذور الوحيد فى باب الأمور الاعتباريه هو لزوم اللغو أو ما يئول إليه و اما أمثال الدور و التسلسل و اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين فمحالات حقيقيه لا تتعدى القضايا

الحقيقيه الغير الاعتباريه.

قوله «ره» و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع إلخ: (١) مراده رحمه الله بالظن هو الظن من حيث هو انكشاف ما للواقع لا من حيث هو حجه بداهه ان فرض حجيته يوجب جريان المحذورات المذكوره فى القطع فيه بعينها إذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل موضوعا لمثله أو ضده كان لازمه اجتماع حكمين فعليين منجزين فى موضوع واحد و هو ظاهر و كيف يمكن جعل الحجيه بإلغاء احتمال الخلاف ثم اعتباره و عدم العامه بعينه.

قوله «ره» لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاك إلخ.

(٢) و سيأتى ما يلائم ما سلكناه فى جعل الحجيه فى القطع و ساير الحجج.

قوله (ره) اما فى باب منع الملازمه إلخ.

(٣) يشير إلى قاعده الملازمه ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و هى و ان منع عنها عده من الأخباريين و غيرهم اتّكالا إلى ما ورد عنهم عليهم السلام ان دين اللّه لا يصاب بالعقول و انه لا شى ء أبعد من دين اللّه من عقول الرّجال إلى غير ذلك لكن الحق ان المراد بالعقل فى القاعده بقرينه الحكم و هو القضاء هو الإنسان من حيث انه يقضى بحسن شى ء و قبحه أو بوجوب شى ء و عدم وجوبه أى يعتبرها اعتبارا فهو العقل العملى و حيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد و بصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف

فى الحكم عليه إنسان عاقل و مصداقه الأحكام العامه العقلائيه التى لا يختلف فيها اثنان من حيث انهما ذوا عقل كحسن

الإحسان و قبح الظلم إلّا ان يختلفا فى انطباقه على المورد و من الضرورى ان الشريعه لا تناقض الفطره الطبيعيه فما حكم به العقل حكم به الشرع.

و ان كـان المراد من الحكم مطلق الإدراك و من العقـل ما هو أعم من العملى أو النظرىّ فكـذلك أيضا فان مصـداقه اما حكم عام عملى و قد عرفت الملازمه بينهما فيه و اما حكم نظرى قام عليه البرهان فكذلك أيضا إذ البرهان و هو القياس المفيد لليقين حيث كان مؤلفا من مقدمات بديهيه أو نظريه منتهيه إليها أى منحله بالاخره إلى بديهيات و من الضرورى ان ما يستنتج من تألف بديهيات لا يتصور فى قباله الا امتناع ما يناقضه فالشرع لا ينافيه بالضروره.

قوله (ره) و ما تهـده من الدقيقه إلخ: (١) محصـله ان العلوم منها حسـيه أو قريبه منها كالرياضيات و لا يقع فيها خطأ و منها بعيده إلى الحس و يكثر فيهـا الخطـأ و القانون العاصم عن الخطأ يعنى المنطق انما يتكفل الخطأ من جهه الصوره و اما من حيث الماده فلا فلا عاصم من الخطأ فى الموارد إلّا ان يرجع إلى ما ورد عن أهل العصمه عليهم السلام انتهى.

أقول و هو من الدعاوى الباهته فان قانونى التحليل و التركيب بإنهاء النظريات إلى مباديها الضروريه ثم تأليفها لإنتاج النظريات

ص: ١٨٩

لاـ يتكفلاـن غير ذلـك و مـا أدرى كيف خفى عليه حتى زعم انه أتى بما خفى على مهره الفن على انه فى كلامه محجوج بعين كلامه فانه مقلوب عليه فى دعواه فتدبر

العلم الإجمالى

قوله «ره» فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال إلخ: (١) محصل الإشكال و الجواب على ما فى حاشيه منه ان القطع الإجمالى و ان انكشف به المتعلق إلّا ان بقـاء التردد و الشـك هناك هو موضوع الحكم الظاهرى موجب لانحفاظ مرتبته فمن الممكن ان يرد من الشـارع إجـازه فى اقتحـامه و حـديث منافاته مع المعلوم الإجمالى عين المنافاه المـدعاه بين الحكم الظاهرى و الواقعى و الجـواب الجـواب فتأثير القطع الإجمـالى فى التنجز مراعى بعـدم ورد رخصه من الشـارع بالمخـالفه الاحتمـاليه فى أحـد أطراف الشبهه أو التفصيلى فى جميع أطرافها فالعلم الإجمالى مقتض للتنجز لا عله تامه.

و الجـواب على مـا فى حاشيه منه ان مـا قررنـاه فى الجواب عن اجتمـاع حكمين فعليين متمـاثلين أو متضـادين فى مورد الحكم الظاهرى و الواقعى غير جار هاهنا فان أحـد الفعليين و هو الحكم الواقعى هناك باق على عـدم تنجزه ما لم يتعلق به علم و الآخر و هو الحكم الظـاهرى فعلى منجز و لاـ تنـافى بين منجز و غير منجز و لو كانـا فعليين و امـا فيما نحن فيه من مورد العلم الإجمالى فمجرد تعلق العلم بالتكليف يوجب تنجزه لاستقلال العقل بصحه العقاب على الترك بالعلم فلا يبقى مجال لجعل

ص: ١٩٠

تكليف آخر فى مورده فـالعلم و لو إجمالاـ عله تـامه للتنجز نعم يمكن ان يقع اختلال فى ناحيه المعلوم كلزوم اختلال النظام فى الشبهه الغير المحصوره و كإذن الشارع فى الاقتحام فى الشبهه المحصوره فالقصور فى ناحيه المعلوم دون العلم انتهى ملخصا.

أقول قد عرفت فى الكلام على الأمر الأول ان التنجز و هو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته من آثار التكليف نفسه و ان فائده القطع انما هى تحقق الموضوع فنسبته إليه انما هى نسبه الوجود الخارجى إلى لوازم الوجود فإحراق النار من آثار النار غير ان ترتبه عليها يحتاج إلى وجودها و تحققها و لا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى و العلم الإجمالى فان الإجمال ليس فى ناحيه العلم بل من حيث الانطباق على المورد فما لم يختل امر فعليه التكليف فى مرتبه قبل مرتبه العلم لم ينثلم ترتب أثر التنجز عليه بتعلق العلم و ح فلو فرض عروض تعدد على متعلق العلم لأسباب خارجيه اتفاقيه بعد تحقق أصل الفعليه كما إذا تمت فعليه حرمه الخمر ثم ترددت فى المصداق بين إناءين مثلا كان تعلق العلم بهذا التكليف بحسب طبعه موجبا للتنجز كالعلم التفصيلى لكن التأمل فى بناء العقلاء يعطى انهم لا يأبون من تجويز المخالفه فى الأطراف و ينتج ذلك إمكان إلحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعليه إذا لم يستند إلى المكلف إلى الجهل الحادث قبل تمام الفعليه المانع عن الفعليه و يستنتج من ذلك ان القطع المفروض سبب

فى نفسه للتنجز فان لم يرد رخصه الاقتحام من ناحيه المولى كان سببا تاما و ان ورد بقى على اقتضائه من غير تأثير فالقطع الإجمالى و ان شئت قل التكليف المتعلق به القطع مقتض للتنجز لا سبب تام و لو كان القطع عله تامه فى التنجز و الخلل فى ناحيه المعلوم كما ذكره رحمه الله كان موضوع التنجز هو القطع فى نفسه دون التكليف و قد عرفت فساده.

مبحث الظن

اشاره

قوله (ره) لا ريب فى ان الأماره الغير العلميه ليست كالقطع اه.

(۱) ان أراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض عند العقلاء و هو الّذى يحتمل الخلاف احتمالا يعتد به فما ذكره من احتياج حجيته إلى جعل خاص أو ثبوت مقدمات موجبه لحجيته بحكم العقل حق لكن يرد عليه ان لا مصداق لمثل هذه الحجه الغير العلميه عند العقلاء فان الحجج التى يسميها حججا ظنيه يعدها العقلاء من العلم فالإدراك الّذى لا يعتنى باحتماله الخلاف علم عندهم لا يرتاب فيه من تأمل جرياناتهم فى باب العمل فترى أحدهم يقول لصاحبه ان كذا كذا فيقول له صاحبه من أين علمت ذلك فيقول هو أخبرنى به زيد أو قاله لى زيد فيعد الخبر دليلا علميا و الظهور اللفظى كذلك و ان أراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض حقيقه و ان عده العقلاء علما مانعا من النقيض لعدم اعتنائهم بالخلاف المحتمل معه ففيه ان حاله عند العقلاء حال العلم فان كان العلم لا يقبل الجعل لعدم إمكان سلب الحجيه عنه

فغيره من الأمارات التى يسميها غير علميه عند العقلاء بعد كونهم لا يعتنون باحتمال الخلاف فيه كذلك و كيف يمكن استقرار نظام- الاجتماع من غير حجيه ظهور لفظى أو من غير حجيه خبر موثوق به.

بل الإنصاف انا إذا قسنا العلم الحقيقى المانع من النقيض حقيقه إلى نظام الاجتماع و كذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ أو

خبر الثقه إليه وجدنا الأخيرين ألزم مساسا و أوسع نطاقا من الأول بما لا يقاس و من المعلوم ان جعل الحجيه و ما يتلوها هو من المعانى القائمه باعتبار العقلاء بما هم واقعون فى نظام الاجتماع و الاستكمال و ان ما اعتمد عليه الشارع من هذه الأصول انما هو إمضاء لا تأسيس و قد عرفت حق القول فى حجيه القطع وساير الأمارات فيما مر.

قوله (ره) و ليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقا أصلا إلخ: (١) توضيحه ان الإمكان ماده عقليه فى مقابل الوجوب و الامتناع و هى جميعا من مقتضيات ذوات الموضوعات بحسب نفس الأمر فكما يحتاج إثبات الوجوب و الامتناع إلى برهان كذلك الإمكان فلا معنى لثبوت الإمكان عند الشك و ارتفاعه عند عدمه.

و اما الاستدلال عليه باستقرار سيره العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه فمدفوع بمنع ثبوت السيره أو لا و منع حجيته مع فرض الثبوت و كذا الاستدلال عليه بقولهم كلما قرع سمعك فذره فى بقعه الإمكان مندفع بان مرادهم به الاحتمال العقلى دون الإمكان الذاتى و إلى ذلك يشير ما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا ان المراد بالإمكان فى المقام

ص: ١٩٣

هو الإمكان التشريعى دون الذاتى العقلى.

أقول الإمكان حيثيه استواء نسبه الماهيه الحقيقيه إلى الوجود الحقيقى و العدم و الحجيه على ما عرفت امر اعتبارى لا نسبه له إلى الوجود و العدم حقيقه و لا معنى لوجوبه و لا لامتناعه من حيث هو كذلك فاصل البحث عن إمكانها و امتناعها و تأسيس الأصل فيه كل ذلك مغالطه من باب وضع ما ليس بماهيه حقيقيه موضعها و هو ظاهر.

نعم لما كانت الاعتباريات يحاذى بها الحقائق لترتيب آثارها عليها بإعطاء حدود الحقائق و أحكامها لغيرها صح ان يعتبر لغير الماهيات الحقيقيه مواد الماهيات الحقيقيه من إمكان و امتناع و وجوب بالنظر إلى ضروره الاعتبار لمساس الحاجه الضروريه وجودا و عدما و هو الوجوب و الامتناع الاعتباريان أو عدم ضروره موجبه لأحد الطرفين و هو الإمكان الاعتبارى إلّا ان الاعتبار حيث كان مقامه العمل و لا يترتب على سلب الضرورتين أثر كان اعتبار الإمكان الذاتى لغوا فالتحقق بالممتنع من هذه الجهه و ان صح أصل الاعتبار تصورا.

و لذا كان الإمكان المعتبر عندهم الدائر فى أعمالهم هو الإمكان العام بمعنى سلب الضروره عن الجانب المخالف كما يشير إليه عنوان البحث و قوله و عدم لزوم محال منه عقلا فى قبال دعوى استحالته انتهى.

فيرجع معنى إمكان التعبد إلى ان العقلاء لا يأبون عن أخذه حجه و لا يمنعون عن سلوكه أى لا مانع من إلغاء احتمال الخلاف الموجود عنده

ص: ١٩٤

بحسب طبعه و تبين بذلك:

أولا ان الأصل عند الشك فيه هو الإمكان إذ الشك فيه يلازم الشک فی المانع عن الحجيه و عدم ثبوت الامتناع عند الشك و ستعرف ان لازم جعل حجيه العلم جعل الواقع مرتفعا عند ارتفاع العلم فيرتفع بذلك الامتناع و هو عين ثبوت الإمكان العام المطلوب فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجيه ثبتت الحجيه و لو لم يثبت دليل على جعل الحجيه بقيت على إمكانها العام لكن لم يجز سلوكه إذ من المحتمل ان لا يكون حجه عند المكلف (بالكسر) و ان انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلغويه احتمال الخلاف عنده إذ المكلف (بالكسر) انما يريد منه تكليفه و لا يرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الّذی امر به.

و ثانيا ان الطرق التی لم يثبت من حالها إلّا إمكان التعبد يحتاج سلوكها إلى دليل مثبت و مع عدمه فعدم الدليل دليل عدم الحجيه و اما الطرق الثابته عند العقلاء فمجرد عدم ثبوت دليل على العدم و عدم الردع عن السلوك دليل على إمضاء الحجيه و إنفاذها.

قوله «ره» أحدها اجتماع المثلين إلى قوله أو الضدين اه: (١) فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظروف الطريق غير مظروف الواقع فلا مجال للقول بان التماثل بين الحكمين يوجب تأكد الحكم الواقعی كما ذكره بعض الأساطين من مشايخنا

ص: ١٩٥

رحمهم اللّه و لا ان التضاد بينهما يوجب الكسر و الانكسار فلا يبقى إلّا أحدهما و ذلک لأن المفروض بقاء الواقع على ما هو عليه و هو ظاهر.

و اما الإيراد بان التضاد و التماثل من أحكام الأمور الحقيقيه دون الاعتباريه فلا تضاد و لا تماثل بين الأحكام. فمدفوع بان المراد مطلق التنافی ذاتا أو وجودا مجازا لا ما هو اصطلاح الحكيم.

قوله «ره» و الجواب ان ما ادعى لزومه إلخ: (١) توضيحه ان هذه الإشكالات على قسمين:

أحدهما ما يلزم من جهه خطابين متنافيين فعلا كطلب الضدين.

و ثانيهما ما يلزم من جهه تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين و كاجتماع الإراده و الكراهه و كتفويت المصلحه و لإلقاء فی المفسده.

اما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو ان المختار فی جعل الأمارات هو الطريقيه المحضه فليس فی مورد الأمارات الا نفس الواقع فقط لو أصاب و اما عند الخطاء فالعذر و لازم ذلک ان يكون فی مورد الإصابه حكم واحد فی الواقع و الظاهر و اما فی صوره الخطاء فليس هناک إلّا حكم واحد فی الواقع و اما الظاهر فليس فيه إلّا صوره حكم للعذر.

و بهذا يندفع الإشكال أيضا عن الأحكام الثابته بالأصول المحرزه.

و اما الأصول الغير المحرزه كأصاله الإباحه الشرعيه فلان الثابت

ص: ۱۹۶

فی مواردهـا و ان كانت أحكام فعليه غير ناظره إلى الواقع بل فی مقابلها لكن الحكمين الفعليين بما هما فعليان لا تنافی بينهما الا من حيث التنجز و حيث كـان المنجز هو الحكم الّذی فی مورد الأصـل دون الحكم الواقعی لتحقق الجهـل به فلا تنافی بينهما و هـذا حـال الأمـارات لو قلنا بحجيتها الواقعی من باب السببيه فتحصل ان محـذور اجتماع الحكمين اما غير لازم و اما غير مضـر و بمثل ذلک يندفع محذور طلب الضدين.

و امـا الجواب عن اجتمـاع الملاـكين المتنافيين كالمصـلحه و المفسـده و الإراده و الكراهه فواضـح إذ على المختار من الطريقيه المحضه ليس هناک إلا ملاک واحـد من المصـلحه و المفسـده إذ ليس إلّا حكم واحد و هو الحكم الواقعی و كذا ليس هناک من الإراده و الكراهه الا واحـده منهما و هی المتعلقه بالواقع هـذا على الطريقيه و اما على السـببيه و ما فی حكمها فالملاک و ان تعدد إلّا ان أحدهما طريقی و الآخر نفسی و لا تنافی بينهما و كذلک الإراده و الكراهه.

و امـا حـديث تفويت المصـلحه و الإلقـاء فی المفسـده فلاـ محـذور فيه إذ يمكن ان يكون فی جعـل الطريق مصـلحه غـالبه على مصلحه الواقع فيتدارک به المصلحه الفانيه عند الخطاء هذا كله فی الأمارات و الأصول المحرزه و اما الأصول الغير المحرزه فهی و ان اسـتلزمت ملاـكين فی موردها لكن يمكن ان تكون المصـلحه فی مورد الأصل قائمه بالإذن دون متعلق الاذن و هو الفعل و مصلحه الواقع قائمه بالمتعلق فلا منافاه

ص: ۱۹۷

و امـا الإـراده و الكراهه فنلتزم فيهـا بعـدم تعلق الإـراده و الكراهه بالنسبه إلى الحكم الواقعی و لاـ ينـافی ذلـک فعليته إذا لحكم الواقعی بحيث إذا تعلق به العلم لتنجز و ان كـانت الكراهه المتعلقه بالفعـل معلقه على عـدم تعلق الاـذن بـالترک و بعبـاره أخرى الإراده أو الكراهه المتعلقه بالواقع معلقه على عدم تعلق أخرى بالظاهر هذا محصل ما أفاده ره.

أقول و أنت خبير بـان ذلـک كله تصويرات من غير شاهـد و انمـا دعـاهم إليهـا ذهابهم إلى نفی التصويب لتظافر الاخبار بوجود حكم واقعی فی كل واقعه يشترک فيها العالم و الجاهل و المخطئ و المصيب.

على ان قيام المصـلحه و المفسـده بنفس الاذن دون المأذون فيه كما صوره فی موارد الأصول الغير المحرزه كقيامها بنفس الأمر كمـا صوره أيضـا فی موارد آخر حيث ان الأـمر و هو الطلب الإنشـائی موجود بوجود ربطی بتبع غيره لا يسـتقيم قيام الملاک به لاسـتلزامه الاسـتقلال اللهم إلّـا ان يلاحـظ الطلب نفسه بلحاظ اسـتقلالی فيتعلق به الطلب الحقيقی دون الطلب الإنشائی و إلّا لزم إراده الإـراده إنشـائيتين و هو باطـل و يرجع تعلق الإـراده الحقيقيه بالإراده الإنشائيه من غير تعلق جـدی بمتعلق الطلب إلى تحقق فعل من المولى كسائر أفعاله الخارجيه يتعلق به غرض من الأغراض المتعلقه بالمكلف كالامتحان و الإهانه و التعجيز و غير ذلک و كذلک الاذن فكل ذلک نسب بين الأمر و المأمور و المتعلق.

و يستنتج من جميع ذلک ان التکلیف ح صوره تکلیف لا حقیقه

ص: ۱۹۸

تکلیف و هو مع ذلک لیس حکما ظاهریا مترتبا علی حکم واقعی إذ الحکم الظاهری ما یتعلق بالمتعلق بما هو واقع فی ظرف الشک و المفروض ان لا ملاک فیه حتی یتعلق به تکلیف حقیقه لا فی صوره الخطاء و لا فی صوره الإصابه بل هناک فی الحقیقه حکم واقعی مجهول و فعل من افعال المولی فافهم ذلک.

علی ان الالتزام بعدم تعلق الإراده و الکراهه بالنسبه إلی التکلیف الواقعی موجب لزوال فعلیته فیرد علیه ما سیورده و هو قدس سره علی من التزم فی موارد الأصول و الأمارات بالحکم الواقعی الشأنی دون الفعلی و ما اعتذر به ان ذلک لا یوجب زوال فعلیه الحکم الواقعی فان البعث و الزجر فعلی و الإراده متعلقه لو لا انقداح الاذن فی الترک لأجل مصلحه فی نفس الاذن تثبیت للإشکال إذ لیس للعلم الا التنجیز و اما فعلیه البعث و الزجر فمن الواجب ان تتحقق قبل تحقق التنجز و لا معنی للبعث بالفعل مع عدم الإراده بالفعل و اما الواجب المعلق فهو و ان کان متأخر الثبوت لکن وجوبه و الإراده المتعلقه به کلاهما بالفعل.

فالحق فی المقام ان یقال ان الّذی استقر علیه بناء العقلاء ان التکلیف انما یصیر تکلیفا فعلیا بملاک فعلی إذ الطلب العقلائی لا یکون إلّا عن غرض عقلائی و حیث ان الغرض انما یتحصل بالبلوغ و الوصول أوجب ذلک جعل حجیه العلم أعم من القطع و سایر الطرق التی یعدها العقلاء من العلم کما عرفت و حیث کان العلم عین المعلوم فجعله جعل

ص: ۱۹۹

المعلوم أی ان فی مورد العلم حکما مطابقا لمؤداه بدعوی انه هو الواقع و ملاکه الّذی هو عین ملاک طریقیه العلم ملاک طریقی بالضروره منبعث عن ملاک الحکم الواقعی و منحفظ به کما هو ظاهر بحیث یتحد به عند المصادفه و یتدارک به بمعونه ما انبعث عنه مفسده المخالفه.

ثم ان لازم جعل العینیه بین المعلوم و الواقع هو اعتبار العینیه بین العدمین أی جعل عدم المعلوم عدما للواقع أی اعتبار انه لیس فی صوره الشک حکم واقعی مشکوک و هذا هو الأصل العملی الموجب للإذن و هو أیضا حکم مجعول فی الظاهر فی مورد الأصل بملاک منبعث عن ملاک الحکم الواقعی و هو و ان لم یکن طریقیا مثل ملاک الحجه العلمیه لکنه منبعث عن ملاک الحکم الواقعی و تبعی بالنسبه إلیه یتحد معه عند المطابقه و یتدارک به المفسده عند المباینه إذا عرفت ذلک علمت ان الحکم الواقعی فی جمیع الصور الأربع فعلی تام و الحکم الموجود الفعلی فی مورد الأماره بملاکه الطریقی و فی مورد الأصل بملاکه التبعی فی صوره الإصابه و الموافقه هو المنجز و یعد هو الواقع و الحکمان الموجودان فی موردی الأماره و الأصل فی صوره الخطاء أیضا حکمان فعلیان منجزان دون الواقع فانه باق علی فعلیته من غیر تنجز و ملاکاهما لا ینافیان ملاک الواقع لکونهما طریقیا أو تبعیا منبعثین عن الملاک الواقعی منحفظین به فلا ینافیانه فاندفع بذلک جمیع المحاذیر.

ص: ۲۰۰

اما محذور اجتماع الحكمين فلاختلافهما بالتنجز و عدمه و كذلك محذور طلب الضدين.

و اما محذور اجتماع الملاكين فلاختلافهما بالنفسيه و الطريقيه أو بالاستقلال و التبعيه فيتحد ملاك الحكم الظاهرى مع ملاك الحكم الواقعى عند الموافقه و يتدارك به المفسده عند المخالفه.

و اما محذور الإراده و الكراهه فكك أيضا على ان لنا فيه كلاما قد أسلفناه فى بحث الطلب و الإراده و سيجى ء إليه إشاره.

و اما محذور تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فبالتدارك إذ الملاك الأصلى بين الجميع حيث كان واحدا و هو ملاك الحكم الواقعى المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقيه أو التبعيه الموافقه أو المخالفه و يمتنع ان ينبعث عن الشى ء الا ما يلائمه فالمفسده فى مورد الخطاء متداركه بنفس الملاك الواقعى فافهم ذلك.

قوله «ره» إلّا انه إذا أوحى بالحكم الشأنى إلخ: (١) إشكال و جواب توضيحهما ان الحكم لا يتحقق من غير امر و نهى و لا يتحققان إلّا مع إراده نفسانيه أو كراهه كذلك و من البين ان لا معنى لتحققهما فى المبدأ الأعلى عزّ علوه فلا يصح إضافه الحكم إلى اللّه سبحانه الا مجازا.

و الجواب ان الحكم لا يقتضى أزيد من وجود إراده أو كراهه متعلقه بمتعلقه و اما قيامها بالمبدإ الأعلى عزّ اسمه فيما نسب إليه من

ص: ٢٠١

الحكم فلا فمن الجائز ان يقوم ببعض المبادى المتأخره عنه سبحانه المتوسطه بينه و بين المكلفين كالنص النبويه بان يوحى إليه صلى اللّه عليه و آله الحكم فيتحقق فى نفسه المقدسه الإراده و الكراهه فى موارد البعث و الزجر.

أقول و المسأله خارجه عن الفن و الحق فى المقام ان يقال: ان الإراده مثلا كما مرت إليه الإشاره فى بحث الطلب و الإراده لا تتخطى الفعل المباشرى و لا تتعلق بفعل الغير البته نعم ربما يعتبر فعل الغير متعلقا لإراده الآمر كفعل نفسه اعتبارا فيراد بإراده اعتباريه و هو الأمر مثلا و كما ان الإراده الحقيقيه معنى رابط غير مستقل قائم بالفاعل و الفعل نسبه بينهما على حد ساير الموجودات النسبيه المتوسطه بين شيئين كذلك الإراده الاعتباريه لكن لمكان اعتباريته و تقومه بحقيقه فى محله كسائر الاعتبارات يمكن ان يلاحظ مستقلا و يراد بإراده حقيقيه فيفعل فيكون على حد ساير الأفعال الخارجيه فللأمر اعتباران اعتبار توسطه بين الآمر و الفعل المأمور به و هو بهذا الاعتبار معنى حرفى و مدلول لصيغه افعل و اعتبار كونه فعلا من الأفعال ملحوظا بالاستقلال و بهذا الاعتبار تتعلق به إراده الآمر لكونه فعلا مباشريا له و إراده الآمر كما ترى متعلقه به بالاعتبار الثانى دون الاعتبار الأول لعدم الاستقلال بوجه.

و من هنا يظهر سقوط الإشكال من أصله فان أوامره تعالى من حيث انها أوامر و إرادات إنشائيه لا تتعلق بها إراده حقيقيه و من حيث انها افعال

ص: ٢٠٢

له تعالى تحتاج إلى إرادات حقيقيه حالها حال ساير أفعاله التكوينيه المنسوبه إليه فلا تختص بإشكال تجرى فيها دون غيرها بل الإشكال فى ارتباط الأحكام و هى أمور اعتباريه به تعالى و قد أشرنا إلى فكه فيما مر من بحث الطلب و الإراده فليرجع إليه.

و قد تبين من هذا البيان ما فى جوابه رحمه الله ففيه:

أولا ان محذور قيام الإراده به تعالى موجود فى ساير المبادى المجرده بعينه فان الحكم واحد و التفصيل فى محل آخر.

و ثانيا انا سلمنا جواز قيام هذه الإراده فى غيره تعالى من ساير المبادى المتوسطه لكن لازم ذلك إضافه الحكم إلى من قامت الإراده به دونه تعالى فلا يصح نسبه الحكم إليه تعالى حقيقه.

و ثالثا سلمنا تصحيح هذا الانتساب إليه تعالى بنحو العلم بالمصلحه و المفسده لكن الإشكال فى نفس هذا العلم و هو علم اعتبارى لا يقوم بموجود حقيقى على الإطلاق فافهم.

و منه يظهر ان ما سلكه بعضهم فى التخلص عن إشكال الإراده ان الأوامر و النواهى عناوين ظاهريه للأحكام المجعوله شرعا فانها مجعوله من غير امر و نهى بل بنحو جعل القوانين الكليه و إنشاء الأحكام لموضوعاتها كقوله: «كتب عليكم الصيام و للّه على الناس حج البيت و أحل اللّه البيع و حرم الربا و البيعان بالخيار ما لم يفترقا» و هكذا غير نافع فان عمده الإشكال فى قيام الاعتبار المحض بالحقيقه المحضه و لا يفيد فيه

ص: ٢٠٣

إرجاع الأمر و النهى إلى جعل القوانين كما لا يخفى.

قوله: ان الأصل فيما لا يعلم اعتباره إلخ: (١) مراده رحمه الله على ما يصرح به بعد بقوله فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتب شى ء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (اه) ان الشك فى الحجيه يوجب عدم الحجيه حقيقه و هو الأصل.

و توضيحه ان الشك فى حجيه طريق و ان كان لازمه الشك فى ترتب آثار الحجيه عليه لأن الشك فى الموضوع يوجب الشك فى آثاره لكن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجيه عليه ح كالمؤاخذه على المخالفه و نحوها و لازم ارتفاع الأثر حقيقه ارتفاع موضوعه حقيقه فمجرد الشك فى الحجيه يوجب القطع بعدم الحجيه بمعونه حكم العقل.

أقول و لازم ارتفاع الموضوع بعروض الشك أخذ العلم فى جانب الموضوع إذ لو لم يؤخذ فيه كان الموضوع محفوظا فى الواقع و العلم و الجهل من حالاته الطاريه عليه فالعلم مأخوذ فيه و قد حكموا بامتناع أخذ القطع فى موضوع متعلقه.

فان قلت من الممكن ان يؤخذ القطع ببعض مراتب الحكم موضوعا لمرتبه أخرى منه فالقطع بحرمه الخمر فعلا يمتنع ان يؤخذ موضوعا لحرمه الخمر فعلا بخلاف القطع بحرمته شأنا فانه يمكن ان يؤخذ موضوعا لحرمته فعلا و اثره ارتفاع الحرمه بعروض الشك فليكن

ص: ۲۰۴

القطع بحجيه الحجه حاله هذا الحال.

قلت لازم ذلك اتحاد مرتبتى الفعليه و التنجز فى جميع الطرق المجعوله لعموم حكم العقل فيها و لازم ذلك اتحاد الرتبتين فى نفس الأحكام الواقعيه لاقتضاء طريقيتها كون ما لها من الحكم لمكشوفها و هذا بخلاف أخذ العلم فى موضوع حكم من الأحكام الواقعيه النفسيّه كالحرمه و النجاسه و نحوهما.

ثم أقول و هذا الحكم من العقل دليل على ما ذكرناه سابقا ان جعل حجيه العلم و العلميات يلازم جعلا آخر فى مورد الشك أعنى كون ارتفاع العلم موضوعا لارتفاع الحكم إذ كان معنى جعل الحجيه جعل العينيه بين العلم و الواقع و ان شئت قل جعل العينيه بين مؤدى الطريق و الواقع و لازم العينيه بين شيئين مفروضين كون ثبوت أحدهما ثبوتا للآخر و كذا ارتفاعه ارتفاعا للآخر فارتفاع العلم بالحجيه أى الشك فيها عين انتفاء الحجيه جعلا و موضوع لارتفاع حكمها أعنى عدم جواز المؤاخذه على المخالفه فالموضوعات بواقعيتها موضوعات من غير تقييد بعلم و لا جهل و هى فى مرتبه الشك موضوعات لأحكام سلبيه تنطبق عليها اقدام الأحكام الواقعيه فافهم.

و اعلم ان دعواه قدس سره هاهنا استقلال العقل على عدم ترتب العقاب على المخالفه مع الشك فى الحجيه و مرجعه استقلاله بذلك مع عدم إحراز المعصيه ينافى ما سيذكره فى الدليل الأول من أدله حجيه الظن

ص: ۲۰۵

المطلق ان العقل و ان لم يستقل على استحقاق العقاب بمخالفه التكليف المظنون لعدم إحراز موضوع المعصيه إلّا انه لا يستقل على عدم الاستحقاق أيضا بل يحتمله فهو ضرر محتمل و دفع الضرر المحتمل واجب فراجع.

حجيه الظواهر

قوله لاستقرار طريقه العقلاء: (۱) الأمر على ما ذكره قدس سره إلّا ان هاهنا نكته يجب التنبيه عليها و هو ان التمسك ببناء العقلاء انما يكون فى مورد حكم لم يكن تشخيصا لصغرى حكم آخر كحكمهم بصحه بيع المنابذه و الربوى لتشخيصه صغرى لمطلق النقل أو البيع و إلّا فيمكن ان يختلف فيه الأنظار فلا يتحقق بناء منهم فبناء العقلاء انما يتحقق فى حكم لم يستند إلى شى ء آخر غير نفسه و بعباره أخرى إذا كان ذلك كبرويا غير صغروى و يدل ذلك على ان الحكم مما لا يستغنى عنه فى نفسه أى تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون فى ظرف الاجتماع و طريق الاستكمال فلا يخالفه إنسان بالفطره و لو فرضت هناك مخالفه كانت موافقه فى عين انها مخالفه و هو ظاهر عند التأمل مثال ذلك ان الإنسان مفطور على العمل على طبق العلم و لو فرضنا ان إنسانا قال لصاحبه لا تعمل بما وصل إليك منى بالعلم بل بخلافه فقط لمصلحه اقتضت ذلك كان عمل صاحبه بخلاف علمه فى كل مورد مورد فى عين انه طرح للعمل بالعلم و أخذ بخلافه عملا بالعلم من حيث امتثال تكليفه الأول فافهم.

ص: ۲۰۶

ثم انک عرفت فی بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الـدلاله اللفظیه ما یقتضـی به الفطره الإنسانیه و نظام الاجتماع فهو ما بنی علیه العقلاء و لا معنی للردع عنه کما عرفت نعم یمکن تصویر الردع عنه بحیث یکون من حیث انه ردع أخذا کما مر.

و من هنا یظهر أولا ان بناء العقلاء حجه بالذات بمعنی انه لیس حجه یوسط.

و به یتبین فساد ما ذکره المصـنف رحمه الله فی مسأله أصاله إمکان التعبد بالظن ان سیره العقلاء علی أصاله الإمکان عند الشک فی التعبد علی تقدیر ثبوتها ممنوعه لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها انتهی.

و ثانیـا ان حجیه الظهور غیر مقیـده بـالظن به فعلاـ أو بعـدم الظن بالخلاـف و لاـ بکون الإفهام مقصودا علی ان حجیه الظهور لو کانت مقیـده بأحـد الثلاثه صح الاعتذار به عند المخالفه کان یقول العبد معتذرا عن المخالفه لسـیده انی ما کنت ظانا بالفعل أو انی کنت ظانا بالخلاف أو ان وجه الکلام کان مع غیری و لم یقصد به تفهیمی مع انها غیر مسـموعه عند العقلاء فالحجیه لیست مقیده بأحدها.

قوله: و لاـ فرق فی ذلک بین الکتاب اه: (۱) ینبغی ان یقیـد بما سـیذکره فی أواخر الفصل من عدم حجیه غیر آیات الأحکام إلّا ان یقال ان سقوط ظهورها عن الحجیه من جهه الاقتران بالمانع.

ص: ۲۰۷

قوله: فـان الظـاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل اه: (۱) المجمـل و یقـابله المبین لو کان هو المتشابه و یقابله المحکم لمکان المحکم هو المبین و هو باطـل فـان خصوصـیه المحکم لیست وضوح ظـاهره و بیـانه بـل أحکـامه و قـد قـال سـبحانه منه آیـات محکمـات هن أم الکتـاب (الآـیه) فوصـفها و عرفهـا بأنهـا أم الکتاب و الأم المرجع فهی محکمه تامه فی نفسـها ترجع إلیها بقیه آیات الکتاب مما لا أحکام و لا ثبات فی ظواهرها.

و من هنا ان التشابه و یقابله الأحکام عدم ثبات الظهور و وهنها و مشابهه المعنی المعنی.

ثم اعلم ان هـذا و ان صـلح للجواب عنهم لکن الأـحسن ان یقـال ان آیه المحکم و المتشابه یجب ان تکون محکمه و ان کانت جمیع الکتاب متشابهه الآیات و الآیه نفسـها تنقسم القرآن إلی محکم و متشابه و من الواضح ان المحکم لا غبار علی معناه و قد عرفت بأنهن أم الکتاب فمن اللازم رجوع باقی الآیات إلیها و صـیرورتها محکمه بواسـطتها فالقرآن ینقسم إلی محکم بالذات و إلی محکم بالعرض و بالغیر.

فـان قلت ان ظـاهر الآـیه ان المتشابهـات لهـا تأویل لا یعلمه إلّا اللّه سـبحانه أو الا هو و الراسـخون فی العلم من أولیائه و لا معنی للتأویل الا خلاف الظاهر.

قلت الّذی یظهر من کلامه تعالی ان التأویل لا یختص بالمتشابه

ص: ۲۰۸

بـل جميع القرآن لهـا تأويـل و ان التأويـل ليس هو المعنى المخالف للظاهر و لا من سـنخ المعنى بل من سـنخ الحقائق الخارجيه نسبته إلى المعنى نسبه الممثل إلى المثال و الباطن إلى الظاهر و قد أشبعنا القول فيه فى التفسير.

قـوله: و دعوى العلم الإجمـالى بوقوع التحريف اه: (١) هـذا إشـكال سادس على حجيه ظاهر الكتاب بدعوى وقوع التحريف فيه بالتصـحيف و النقيصه فيوجب سـقوط ظاهره عن الحجيه بالعرض من جهه العلم الإجمالى و ان كان حجه بحسب اقتضاء طبعه و هذا النزاع صغروى.

و ظنى ان الكتاب العزيز يكفى مئونه دفع هذه الإشكالات برمتها قال تبارك و تعالى أ فلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجـدوا فيه اختلافا كثيرا (الآيه) و هى فى مقام التفريع و التعريض مع الـذين لا يـذعنون بكون القرآن من عند اللّه تعالى من الكافرين و المنافقين و لا معنى لإرجاعهم إلى تفاسير النبى صـلى اللَّه عليه و آله و حمله الكتاب من أهل بيته فيقول سبحانه لهم ان كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير و لو كان القرآن لا اختلاف فيه أصـلا بحسب بادئ النّظر لكان حق الكلام ان يقال أ فلا يرون و نحو ذلك دون ان يقال أ فلا يتدبرون اه.

فينـدب إلى التـدبر فيه و هو أخـذ الشـى ء دبر الشـى ء و تعاهـد بعضه بعـد بعض و لو لم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصوره المحتمله فى القرآن مرتفعه بنفسه فبعضه يفسر

ص: ٢٠٩

بعضـا فهـذا المقـدار من الفهم لاـ يختص ببعض دون بعض فانـدفع الإشـكال الأول و لا تماس له بما فيه من العلوم العاليه التى لا يمسـها إلّا المطهرون فاندفع الإشـكال الثانى و لا يتحقق ذلك الا بكون كل آيه اما محكمه بنفسـها أو بالإرجاع إلى المحكمات فانـدفع الإشـكال الثـالث و من المعلوم ان قضـاء حق التـدبر فى مثـل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخـذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الآيه) و نظراتها يوجب الفحص عما وقع فى كلامه صـلى اللَّه عليه و آله و كلام أوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالآيات و خاصه آيات الأحكام فاندفع الإشكال الرابع.

و من المعلوم ان التفسـير المدعو إليه فى الآيه ليس من التفسـير بالرأى المنهى عنه فى قوله صـلّى اللّه عليه و آله «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لأن الآيه فى مقام التحدى و إثبات الإعجاز الباقى ببقاء الدهر فلا يقبل تخصـيصا و لا تقييدا فالتفسير بالرأى أيا ما كان هو غير ما يترتب على التدبر من الحكم فاندفع الإشـكال الخامس و هذا المعنى بعينه أعنى ارتفاع كل اختلاف متراءى كيف مـا كان بالتـدبير فيه يوجب حجيه ظهور جميع الآيات من غير اسـتثناء و انه لو فرض وقوع تصـحيف أو إسـقاط لم يوجب ذلك بالاخره ما يلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الإشكال السادس و الحمد للّه سبحانه.

قوله بناء على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبدات: (١) لا معنى لهذا التعبد سواء فسر بالتعبد العقلائى أو التعبد الشرعى.

ص: ٢١٠

قـوله و هو يكفى فى الفتوى اه: (١) بـل قـد عرفت منـا مرارا ان الواقع فى طريق الاسـتنباط هو الظاهر دون الحقيقه من حيث هى

حقیقه و هو الّذی ینبغی للأصولی ان یقتصر بحثه علیه.

حجیه خبر الواحد

قوله ان الملاک فی الأصولیه اه: (۲) قد قدمنا فی أول الکتاب ما یتعلق بالمقام فلا نطیل بالإعاده.

قوله و استدل لهم بالآیات الناهیه عن اتباع غیر العلم.

(۳) قد عرفت فی أوائل بحثی القطع و الظن ان الحجیه عند العقلاء لا تتجاوز العلم غیر ان العلم عندهم لا ینحصر فی الاعتقاد الجازم الّذی یمتنع نقیضه حقیقه بل کل إذعان موثوق به بحیث لا یعتنی باحتمال خلافه علم عندهم حجه فیما بینهم و منها خبر الواحد إذا أفاد الوثوق و سیجی ء ان الملاک فی حجیه خبر الواحد ذلک.

و من هنا یظهر عدم نهوض ما احتج به النافون کتابا و سنه و إجماعا علی خلافه فان القدر المشترک فی مدلولها عدم جواز العمل بغیر العلم مؤیده لا منافیه.

قوله فانها اخبار آحاد إلخ: (۴) یمکن ان یدعی الخصم ان الاحتجاج لإثبات لزوم التناقض علی تقدیر حجیه خبر الواحد بتقریب انه لو کانت اخبار الآحاد حجه کانت هذه حجه و هو تنفی الحجیه فیلزم من وجود الحجیه عدمها و کیف کان

ص: ۲۱۱

فقد عرفت عدم وروده علی ما قربناه من کیفیه الحجیه.

قوله و المنقول منه للاستدلال غیر قابل اه: (۱) فان حجیه الإجماع انما هو لکونه من مصادیق خبر الواحد.

و اعلم انه یمکن توجیه الإشکال علی نحو ما مر فی خبر الواحد.

قوله ان تعلیق الحکم بإیجاب التبین اه: (۲) محصله أخذ النبأ الّذی جی ء به موضوعا ثابتا ثم إیجاب التبین علی بعض تقادیره کتقدیر کون الجائی به فاسقا و من الواضح ان ارتفاع التقدیر یلازم ثبوت تقدیر آخر لیس معه الحکم المرتفع فیئول محصل مفاد الآیه إلی قضیه حملیه مردده المحمول بأداه الشرط هذا لکن هذا التقریب علی تقدیر سلامته من الإشکال لا دلیل علیه من ناحیه ظهور الآیه.

و الظاهر ان یقال فی تقریب دلاله الآیه ان الجهاله علی ما یستفاد من العرف بمعنی السفاهه و هو العمل علی خلاف ما یقتضیه رویه العقلاء فتعلیله سبحانه قوله ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا» اه بقوله ان تصیبوا قوما بجهاله» اه یقضی بکون المعلل من مصادیق الأفعال العقلائیه فالامر بالتبین الموجود فیه إرشاد إلی حکم العقلاء فهو المرجوع إلیه و حکمهم هو الأخذ بالخبر الموثوق به و التوقف و التبین فی الخبر الغیر الموثوق به کخبر الفاسق الّذی لا یبالی فی قوله و لا یحترز الکذب فی خبره.

و من هنا یظهر ان المراد بالفاسق هو الفاسق فی خبره لا کل

ص: ۲۱۲

فاسق و ان كان محترزا للكذب متقنا فى الخبر هذا فتكون الآيه إمضاء لما حكم به العقلاء من حجيه خبر الواحد الموثوق به.

قوله ربما أشكل شمول مثلها اه: (۱) التعبير بالمثل لكون الإشكال عام الورود على جميع أدله حجيه خبر الواحد.

قوله و قضيته و ان كان حجيه خبر اه: (۲) و يبقى الكلام فى ثبوت مصداق هذا الخبر بين الاخبار الوارده فيها.

قوله و هو دعوى استقرار سيره العقلاء: (۳) و هى حجه صحيحه عليها المعول من بين الحجج المقامه على حجيه خبر الواحد الموثوق بصدوره من الأدله الأربعه و تقريبه ان العقلاء فى جميع الأعصار و الأقطار يبنون على العمل بالخبر الموثوق بصدوره بحيث ينكرون على من أقدم خلاف ذلك مع ثبوته و ينقطعون إذا احتج عليهم بذلك و يعدون الركون إليه ركونا إلى العلم فإذا سأل أحدهم صاحبه من أين علمت كذا كذا قال أخبرنى به فلان و لا يقال من أين ظننت ان كذا كذا و لا يرد عليه السائل ان سألتك عن العلم فأجبتنى بالظن.

و بالجمله فبناؤهم على ذلك مستقر استقرارا متصلا قبل ظهور الشرع و بعده و لم يرد منه ردع بالنسبه إليه و لو كان لبان فيكشف عن رضاء الشارع به و إمضائه.

ص: ۲۱۳

قوله ان قلت يكفى فى الردع اه.

(۱) حيث قرر (ره) السيره حجه على حجيه الخبر من حيث هو ظن توجه إليه الإشكال بالآيات الناهيه عن اتباع غير العلم لكن على ما قربناه من الوجه لا يرد عليه شى ء من الآيات إذ هى تنهى عن اتباع غير العلم و العمل بخبر الواحد من اتباع للعلم.

قوله مضافا إلى انها وردت إرشادا: (۲) عليه منع ظاهر فانه مدفوع بإطلاق الآيتين و خصوصا الأولى.

قوله و لو سلم فانما المتيقن.

(۳) الانصراف ممنوع و مع عدمه و تحقق الإطلاق لا وجه للأخذ ٠ بالمتيقن.

قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر اه: (۴) لا محذور فيه لكون هذا الدور معيا لوضوح ان الردع و التخصيص وصفان متنافيان فى موضوعين يلازم تحقق كل منهما عدم تحقق الآخر فى موضوعه و لا عليه حقيقه بين وجود أحدهما و عدم الآخر و لا بالعكس و هو ظاهر.

قوله فافهم و تأمل اه: (۵) أفاد رحمه الله فى حاشيه منه انه إشاره إلى كون خبر الثقه متبعا و لو قيل بسقوط كل من السيره و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به و تقييده بها و ذلك لأجل استصحاب حجيه الثابته

ص: ۲۱۴

قبل نزول الآيتين انتهى.

و فيه مصادره واضحه فان الاستصحاب حجه عنده قدس سره بسبب الاخبار فالاستدلال به على حجيتها مصادره على المطلوب.

الكلام فى أصاله البراءه:

قوله بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل اه: (۱) سيأتى بعض ما يتعلق به و قد مر بعض الكلام فيما مر.

قوله فان مثل قاعده الطهاره اه: (۲) قد مر فى مباحث القطع و سيجى ء أيضا ان بناء العقلاء على حجيه القطع بناء منهم على البراءه فى مورد الشبهه البدويه بالملازمه و ان البناء الكلى منهم لا يتغير و ان ما ربما يتراءى منهم من وقوع التغير فى البناء فهو وضع من حيث انه رفع مثال ذلك قول المولى لعبده لا تعمل بالقطع بأحكامى البالغه إليك بالكتابه فان سقوط القطع فى موارد الأحكام المكتوبه ثبوت للقطع بهذا البيان الشفاهى كما لا يخفى و ح فمن الجائز ان يثبت فى موارد الأحكام الكليه من هذا القبيل أحكام آخر جزئيه موافقه أو مخالفه فانما هى صغريات على كل حال كما

ص: ۲۱۵

عرفت إذا تمهد هذا فالطهاره ان كانت معنى عدميا نسبته إلى النجاسه نسبه العدم و الملكه أو ما يئول إلى ذلك بان يكون المجعول الشرعى الابتدائى هو النجاسه التى هى معنى اعتبارى اثره عدم جواز أكله و شربه و الصلاه معه مثلا كانت قاعده الطهاره المستفاده من قوله عليه السلام «كل شى ء طاهر حتى تعلم انه قذر (الحديث) فى الحقيقه صغرى من صغريات أصاله البراءه بالاستقامه و ان كان الأمر عكس ذلك بان تكون الطهاره اعتبار معنى ثبوتى و النجاسه عدميه كانت أصلا مجعولا امتنانا كالاحتياط المجعول فى مورد الدماء و الاعراض هذا و نظير الكلام جار فى قاعده الحليه المستفاده من قوله عليه السّلام: «كل شى ء حلال حتى تعلم انه حرام» (الخبر).

و هذا كله بناء على إفاده أمثال هذه الظواهر حكما ظاهريا فى مورد الشك لما يظهر من سياق هذه الروايات انها فى مقام التوسعه على المكلفين فان اشتمال الغايه فيها على العلم المتعلق باتصاف الموضوع بوصفه الخاصّ به ينبئ ان الحكم مسبوق باحكام مختلفه متقابله لموضوعات مختلفه فإذا فرض صدور مثل قوله الميته نجسه و البول و العذره و الدم و المنى من غير المأكول لحمه نجس و ما وراء ذلك طاهر ثم صدور مثل قوله كل شى ء طاهر حتى تعلم انه قد رأى حتى تعلم ان ذلك الشى ء موضوع لوصف القذاره كان ظاهره ان الموضوع فى الصدر هو الشى ء من حيث لا يعلم كونه موضوعا لحكمه المعلوم و هو القذاره

ص: ۲۱۶

فيكون الغايه غايه للموضوع دون الحكم و يئول المعنى إلى ان الشى ء ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر.

و يشهد بذلك أيضا أخذ الموضوع هو الشى ء المجرد عن عنوان خاص من العناوين الموضوعه للطهاره و تعميمه بلفظ كل و خاصه فى مثل قوله (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس) و كذلك ذيل روايه (كل شى ء طاهر حتى تعلم انه قذر) فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك (الخبر) حيث ان العدول عن مثل قولنا فهو طاهر إلى قوله فليس عليك اه تلويح ظاهر للتوسعه المذكوره.

و بالجمله فمعنى خبر الطهاره ان كل شى ء مجهول النجاسه فهو طاهر ما دام مجهول النجاسه و نظيره معنى خبر الحليه و اما استفاده الاستصحاب من هذه الاخبار كما سيشير إليه المصنف فى ضمن أدله الاستصحاب أو كون العلم مثلا جزءاً من موضوع النجاسه و الحرمه أو تمام الموضوع فغير مستقيم البته و سيأتى بعض الكلام فى ذلك فيما سيأتى.

قوله و فيه ان نفى التعذيب اه: (١) لازمه الالتزام بوجود حكم إلزاميّ مع انتفاء المؤاخذه على تركه و هو كما ترى.

قوله «ره» منها حديث الرفع اه: (٢) تقريب الاستدلال بهذه الروايه الشريفه ان تقييد الرفع بقوله

ص: ٢١٧

صلى الله عليه و آله عن أمتى اه يدل على اختصاص هذا الرفع بهذه الأمه و هو مع ما يشتمل عليه هذه الأمور من المشاق و رفعها من التسهيل يدل على كون الكلام واردا فى مقام الامتنان على الناس بما انهم أمه له صلّى اللّه عليه و آله فالكلام مسوق للامتنان التشريعى فى موارد عروض هذه العناوين لذوات هذه الأمور و من الواضح ان الطريق إلى الرفع الّذى فيه امتنان تشريعى و تسهيل دينى فيما له آثار شرعيه انما يتصور برفع آثاره الشرعيه بان لا توضع فى ظرف التشريع كما فى ما لا يعلمون مثلا و فيما له آثار تكوينيه بتعليم ما يرتفع به آثاره التكوينيه الشاقه كما فى مثل الطيره بتعليم التوكل على اللّه سبحانه و تلقين ان غيره تعالى لا يملك نفعا و لا ضرا.

فالحاصل ان الروايه تدل على ارتفاع نفس هذه الأمور التى لها آثار شرعيه عن ظرف التشريع و يلزمه ارتفاع جميع آثارها الشرعيه التى يوجب الامتنان ارتفاعها أو الآثار الظاهره فيها.

إلّا ان فى الرفع فرقا فان العنوان المأخوذه فى كل واحد منها كما مر يدل على كونه هو المنشأ للرفع الامتنانى لكن ارتفاع العنوان فى غير ما يعلمون اه مثل ما لا يطيقون و ما استكرهوا عليه مثلا يوجب ثبوت الواقع بحكمه بخلاف ما لا يعلمون اه فان ارتفاع عنوان الجهل يوجب ثبوت عنوان العلم و هو عنوان آخر مثل الجهل و كلاهما طارئان على الواقع بواقعيته فثبوت الجهل و عدم العلم يوجب ارتفاع الحكم

ص: ٢١٨

الثابت بالعلم و هو مرتبه التنجز من الحكم لا أصل الحكم أو فعليته فرفع الحكم عن غير ما لا يعلمون يوجب رفعه عن أصله فينتج حكما ثانويا فى قبال الحكم الواقعى الأولى بخلاف رفع الحكم عن ما لا يعلمون فهو انما يوجب رفعه بما هو منجز لا من أصله فالحكم الواقعى باق بفعليته فى صوره الجهل مرفوع التنجز فينتج حكما ظاهريا لا حكما واقعيا ثانويا فالروايه مع وحده

السیاق داله علی ارتفاع الآثار التکوینیه فی الطیره و علی الحکم الظاهری فیما لا- یعلمون و علی الحکم الواقعی الثانوی فی غیرهما.

قوله «ره» فهو مرفوع فعلا- و ان کان ثابتا واقعا اه: (۱) ظاهر الروایه الرفع المطلق من غیر تخصیص برفع خاص کما فی غیر ما لا یعلمون و لعل الاختصاص بمعونه ضمیمه اخبار اشتراک العالم و الجاهل فی التکلیف بدعوی کون النسبه بین القبیلین نسبه الحکومه و البیان دون التعارض هذا و قد عرفت عدم الحاجه إلی ذلک فی تقریب الاستدلال.

قوله «ره» فلا مؤاخذه علیه قطعا اه: (۲) کان التقریب تاما من غیر حاجه إلی حدیث نفی المؤاخذه کما سیجی ء لکنه قدس سره ضمه إلیه جریا علی ما جری علیه القوم فی الاستدلال و توطئه لما بعده من نفی إیجاب الاحتیاط فان رفع التکلیف الواقعی من حیث انه مجهول یقبح الإلزام به عند العقلاء لا ینافی إثباته من طریق

ص: ۲۱۹

الاحتیاط لو لا منافاته لقضیه الامتنان.

قوله «ره» فانه لیس ما اضطروا و ما استکرهوا إلخ: (۱) ان أراد بالحقیقه ما یقابل الاعتبار أی انها غیر مرفوعه من الأمه تکوینا ففیه انه حق لکنه لا یوجب المصیر إلی التقدیر أو المجاز و ان أراد به ما یقابل المجاز ففیه ان الرفع الاعتباری بحسب ظرف التشریع فیها حقیقی لا مجازی کما ان الرفع فیما لا یعلمون أیضا کذلک من غیر فرق.

قوله «ره» و اما العقل فانه قد استقل اه: (۲) توضیح المقام علی ما مرت إلیه الإشاره فی مبحث القطع ان یقال ان الاعتبار العقلائی الضروری فی العلم بجعله حجه یوجب اعتبار العینیه بین التکلیف الواقعی و التکلیف المعلوم کما یوجب العینیه بین الواقع و العلم و من الضروری ان نتیجته الارتفاع عند الارتفاع إذ ارتفاع أحد العینین ارتفاع للآخر فلازم اعتبار العینیه بین المعلوم و الواقع اعتبار العینیه بین ارتفاع المعلوم و ارتفاع الواقع فالتکلیف الواقعی مرفوع فی صوره الجهل بحکم العقلاء هذا.

و من ذلک یظهر ان ارتفاع حکم الجهل بارتفاع الجهل و تحقق العلم لیس من قبیل الورود إذ موضوع الحکم المعلوم لیس هو العلم بل هو الموضوع الواقعی بواقعیته و الواقع غیر مرفوع بارتفاع العلم حقیقه بل اعتبارا کما عرفت فعروض الوجوب و الجواز للموضوع الواقعی

ص: ۲۲۰

فی صورتی العلم و الجهل لیس نظیر عروض الحکم الاختیاری و الاضطراری مثلا- لموضوعهما فی الأحکام الواقعیه الأولیه و الثانویه فلیست النسبه هی الورود بل لو کانت فهی الحکومه.

و من هنا یظهر أیضا ان الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحکم لا ثبوت حکم کالإباحه بمعنی مساواه الطرفین بل لو لحقت الإباحه فانما تلحق باعتبار آخر عقلائی فهذا ما یقتضیه أصل الاعتبار العقلائی ثم الأدله الشرعیه ما تم منها فی دلالته کحدیث الرفع فهو إمضاء لحکمهم الا- فی موارد خاصه استثناء کموارد الدماء و الاعراض و اما قاعده قبح العقاب بلا بیان فهی من فروع الکلیه

المذكوره على ما لا يخفى هذا ما يقتضيه نحو البحث الأصولى على ما قدمناه فى أول الكتاب.

قوله «ره» و احتج للقول بوجوب الاحتياط اه: (١) قد ادعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه و سيدعيه المصنف رحمه الله أيضا فإطلاق القول فى تقرير قول المخالف ليس فى محله و منه يظهر ما فى تحرير محل النزاع فى صدر البحث من حيث الإطلاق.

قوله «ره» إلّا انها تعارض بما هو أخص اه: (٢) بل حديث الرفع بما يشتمل عليه من لسان الامتنان نسبته إلى اخبار الاحتياط نسبه الحكومه و التفسير.

ص: ٢٢١

قوله (ره) لوروده عليها كما يأتى تحقيقه اه: (١) كونه من باب الورود و ان كان مستقيما بحسب بادئ النّظر لكنه بحسب الدقه غير مستقيم لما سيجى ء ان حقيقه الاستصحاب اعتبار الأمر المشكوك فيه معلوما و معلوم ان الأمر المعلوم بالعلم الحقيقى الغير الاعتبارى ليس واردا على المشكوك حقيقه إذ الحكم الواقعى أو الموضوع الواقعى يجامع المشكوك و الّذى يرفع موضوع الشك انما هو المعلوم من حيث انه معلوم فاستصحاب عدم تحقق التذكيه فى الحيوان المشكوك فى طهارته و نجاسته و ان جعله غير مذكى بحسب الاعتبار الشرعى لكنه فى الحقيقه يجعله غير معلوم التذكيه اعتبارا و غير معلوم التذكيه حتى بحسب الحقيقه ليس موضوعا للنجاسه و انما الموضوع لها غير المذكى واقعا فافهم.

قوله «ره» لا شبهه فى حسن الاحتياط اه: (٢) سيجى ء ما فيه من الكلام.

قوله «ره» لا يبعد دلاله بعض تلك الاخبار اه: (٣) كل ذلك لو لا ظهور البلوغ فى الوصول بحجه معتبره

دوران الأمر بين المحذورين

قوله رحمه الله لعموم النقل و حكم العقل اه.

(۴) تقريبه ان التكليف و ان كان متعلقا بالطبيعه بالمعنى الّذى تقدم فى بحث الأوامر لكنه حيث كان اعتبار تعلق إراده المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالافراد الممكنه من الطبيعه و اما الافراد الممتنعه.

ص: ٢٢٢

الوجود فخارجه عن حيطه شموله و لا فرق فى ذلك بين الافراد الممتنعه الغير الموجوده من رأس و الافراد المجهوله عند المكلف و قد عرفت ان نسبه تنجز التكليف بالعلم به إلى التكليف نسبه الوجود إلى الماهيه فالأفراد التى لا يمكن فيها الموافقه القطعيه حالها حال الافراد الممتنعه و ان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقه فى الأول و اعتبارا فى الثانى و فيما نحن فيه من دوران الأمر بين المحذورين و ان كان المفروض تماميه ما يرجع إلى المولى من التكليف و بيانه و انما القصور ناش من الخارج و هو كون المورد غير ممكن الموافقه القطعيه و المخالفه القطعيه فلا مورد للتمسك بقاعده قبح العقاب

بلا ـ بيان لكن عـدم إمكان الموافقه القطعيه حيث ألحقه بالافراد الممتنعه الغير المشـموله لأصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الأثر من غير مؤثر إذ لا تكليف فلا عقاب و هـذا معنى البراءه العقليه إذ قـد مر ان ارتفاع التكليف إذا اسـتند بنحو إلى ارتفاع العلم انتـج ذلك الحكم الظاهرى و إذا اسـتند إلى ارتفاع الموضوع الحقيقى انتج الحكـم الواقعى الثانوى هذا كله بالنسبه إلى حكم العقل.

و من ذلك يظهر ان لا مانع من شمول أدله البراءه الشرعيه للمورد أيضا.

قوله «ره» لأنها مخالفه عمليه قطعيه اه: (۱) قد عرفت ان لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفه قطعيه نعم يمكن

ص: ۲۲۳

ان يتولـد فى المورد حكم عقلى بوجوب الانقياد على كل من تقديرى الفعل و الترك قضاء لحق العلم به فى صوره الدوران بين التعبديين فقط أو مطلقا و لو كان أحد الطرفين توصليا إلحاقا بالمتباينين فتأمل.

قوله (ره) لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما اه: (۱) كلامه رحمه الله كما ترى بعضه يلائم كون العلم الإجمالى مقتضيا للتنجز و بعضه يلائـم كونه عله تـامه لـذلك و ان القصور فى موارد عـدم التنجز فى نـاحيه المعلوم عقلا ـ أو شـرعا لا فى ناحيه العلم و قد عرفت هناك ان لكل من الوجهين وجه صحه.

و توضيحه ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الأثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به فمع فرض اسـتتمام التكليف شـرائط فعليته عند المولى مثلا سوى العلم يتنجز بالعلم و يترتب عليه اثره و مع فرض انتفاء شـى ء من شرائط فعليته كطرو اضطرار أو اختلال نظام و بالجمله كل ما يوجب عدم فعليته عقلا لم يوجب العلم الإجمالى تنجزه كما لا يوجبه العلم التفصـيلى أيضـا و هـذا هو قصور المعلوم فى نفسه و امـا مع اسـتتمامه شـرائط فعليته و صـيرورته تكليفـا فعليا ففرض عروض القصور عليه من نـاحيه المولى بتجويز الاقتحـام فى بعض أطرافه مسـتلزم للتنـاقض بحسب الواقع نعم العقلاء ربمـا يرون عـدم التعين الطـارى على المكلف به كعـدم التعين السابق على العلم فيجوزون الاقتحام فى المورد بعين الملاك الّذى يجوزونه فى

ص: ۲۲۴

مورد إبهام أصل التكليف بوجه فلكل من القول بالاقتضاء و العليه التامه وجه و ان كان الثانى أسلم و أصدق.

و من هنا يتبين ان عدم جريان الأصول فى أطراف العلم انما هو للتخصص لمكان المناقضه لا لتعارض الأصلين و تساقطهما.

نعم لو فرض اختصـاص أحـد الأطراف بأصل لا بأس بجريانه لكنه لا ينفك عن بطلان العلم كما إذا ترددت النجاسه بين إناءين ثم وقعت نجاسه فى أحدهما المعين فأصاله الطهاره فى الآخر فى محلها كما سيجى ء.

قوله و لو كـانت أطرافه غير المحصوره اه: (۱) فالحق تفسـير الشـبهه الغير المحصوره بما يبلغ أطرافه من الكثره إلى حد يخرج به

بعض أطرافه عن الابتلاء بالطبع.

قوله لعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه اه: (٢) أفاد (ره) فى الحاشيه انه لا يخفى ان ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه و اما إذا كان إلى أحدهما المعين فلا يكون مانعا عن تأثير العلم للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعليه التكليف المعلوم إجمالا المردد بين ان يكون التكليف المحدود فى هذا الطرف أو المطلق فى الطرف الآخر ضروره عدم ما يوجب عدم فعليه مثل هذا المعلوم أصلا و عروض الاضطرار انما يمنع عن فعليه التكليف لو كان فى طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعليه المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود فى طرف المعروض و المطلق فى الآخر بعد العروض

ص: ٢٢٥

و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه فانه يمنع عن فعليه التكليف فى البين فافهم و تأمل انتهى.

أقول لحوق أى قيد بأحد طرفى الترديد يوجب لحوق مقابله بالطرف الآخر و يوجب ذلك خلو المقسم المعلوم أعنى المتيقن منهما جميعا فلحوق التحديد بالطرف المضطر إليه و الإطلاق بالطرف الآخر يوجب خلو الحكم المعلوم عن الإطلاق و التحديد جميعا فليس بتكليف فعلى مطلق فلا يوجب تعلق العلم به تنجزا و ليس حال العلم الإجمالى مع عروض الاضطرار بأحد طرفيه بعد تحقق العلم بأقوى من العلم التفصيلى إذا تعلق بأمر ثم عرض الاضطرار إليه بعينه.

قوله «ره» حيث ان فقد المكلف به ليس من قيود حدود التكليف به اه: (١) لا يخفى ان معنى كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده ليس هو كون التكليف متصفا بقيد الاختياريه بعد اتصافه فى نفسه بالإطلاق بل هو من القيود المقومه التى يتقوم بها اعتبار التكليف فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختيارى الممكن من الغير و على هذا فلا فرق بين الاضطرار و الفقد فان التكليف قائم إلى ان يتصف الفعل بالامتناع كما انه قائم إلى ان يتصف الفعل بالاضطرار إليه و كما ان التكليف يسقط عن الفعليه بعروض الاضطرار على المكلف به كذلك يسقط عن الفعليه بعروض الامتناع عليه بوجه و لا فرق فى ذلك بين عروض الفقد

ص: ٢٢٦

قبل تحقق العلم أو بعده.

و اما ان قضيه الاشتغال اليقينىّ البراءه اليقينيه فانما يقتضى ذلك ما دام العلم بالتكليف الفعلى موجودا سواء كان علما إجماليا أو تفصيليا و اما مع سقوط العلم بالتكليف الفعلى فلا اشتغال يقينى حتى يقتضى البراءه اليقينيه.

و من هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الطرف الباقى أو غير المضطر إليه.

نعم فيما إذا كان الاضطرار أو الفقد العارضان بعد تحقق العلم الإجمالى مستندين إلى اختيار المكلف فالعقل قاض ببقاء التكليف على ما تقدم الكلام فيه فى بحث امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه هذا.

و ربما يقال ان الشبهه إذا فرض خروج أحد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الإجمالى إلى معلوم مردد بين فردين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث و لا يجرى مع ذلك الاستصحاب قطعا و هذه الشبهه و ان ابدئت فى مورد خاص و هو مورد الخروج عن الابتلاء إلّا انها أعم جريانا تشمل موارد الخروج عن الابتلاء و طرو الاضطرار.

و لكنها مزيفه بان المعلوم بالنسبه إلى الطرفين ليس من قبيل الكلى بالنسبه إلى فرديه بل الفرد بالنسبه إلى حاليه و إلا لعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصيه إلى استصحاب الكلى فان الطهاره المستصحبه عند الشك فى الحدث مثلا مردده بين الطهاره المقارنه بالحدث المقطوع

ص: ٢٢٧

الارتفاع و الممتده الغير المقارنه المشكوكه الحدوث.

قوله «ره» لو لم يكن له داع آخر اه.

(١) أخذ هذا القيد لأجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات لكنه يوجب كون أصل الغرض معلقا و الأغراض المعلقه تنافى عباديه التكليف على ان الأمر و النهى لا فرق بينهما فى سنخ الغرض.

و الّذى ينبغى ان يقال ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الآثار الخارجيه لحقائقها عليها و الأمر اعتبار تعلق إراده الأمر بفعل المأمور به و النهى اعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق إرادته بعدم فعله كان الغرض من الأمر إتيان المأمور به و من النهى ترك المنهى عنه فلا محاله انما يصح الأمر الجدى و النهى الجدى فيما يمكن ان يترتب عليه آثاره اما تحقق المكلف به أو العقاب عليه فيما إذا كان الامتناع مستندا إلى اختيار المكلف فإذا امتنع التكليف لا باستناده إلى اختيار المكلف فلا تكليف فعلى إذ لا أثر يترتب عليه.

قوله الثالث انه قد عرفت اه.

(٢) قد عرفت ما هو المعيار فى الشبهه الغير المحصوره و منه يظهر حاله.

فى الأقل و الأكثر الارتباطيين

قوله «ره» و الحق ان العلم الإجمالى إلخ.

(٣) من الواضح ان العلم بما هو علم لا يتصف بالإجمال و الإبهام و انما يتصف به من جهه المتعلق و ان التردد من حيث انه تردد لا يتصور إلّا بين

ص: ٢٢٨

الشى ء و بين عدمه أو ما فى قوه عدمه بان يكون مصداقا لعدمه و صيروره العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور إلّا بأن

يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئا واحدا تاما و ح يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقرا فى تحققه إلى تحققهما معا.

و قد ظهر بذلك ان العلم الإجمالى انما يتحقق فيما إذا تحقق فى كل من طرفى الشبهه قيد اما عدمى أو وجودى و اما فرض العلم الإجمالى مع تحقق قيد فى أحد الطرفين دون الآخر فهو فرض خلف إذ لا معنى للتردد ح لكونه من قبيل تردد الشى ء بين نفسه و غيره المساوق لسلب الشى ء عن نفسه و على هذا ففرض دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ان كان مع فرض قيد عدمى فى جانب الأقل عاد الأمر إلى المتباينين و وجب إتيان الطرفين مع تنجز العلم و ان كان مع فرض القيد فى أحد الطرفين فقط كان ذلك علما تفصيليا بالأقل و شكا بدويا فى الزائد من غير علم إجمالى أصلا و لا انحلال البته إلّا بحسب الصوره إذ الانحلال فرع الانعقاد فتأمل.

قوله «ره» مع ان الغرض الداعى إلى الأمر اه.

(١) قد عرفت فى بحث المره و التكرار ان الواجب من تحصيل غرض الأمر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا أزيد منه.

قوله «ره» لا يقال ان الحرمه.

(٢) قد عرفت فيما تقدم ان كل ما تعلق به التشريع الاعتبارى مجعول و ليس بتكوينى و لا انتزاعى عقلى فراجع.

ص: ٢٢٩

قوله فالصلاه مثلا فى ضمن الصلاه المشروطه اه: (١) هذا البيان خرق للفرض فان المفروض الدوران بين المطلق و المشروط و العام و الخاصّ و من الواضح ان الصلاه فى ضمن الصلاه الفاقده المباينه للواجده ليست بمطلقه و لا عامه بل المطلقه و العامه هى الصلاه الغير المأخوذه فيها وجدان و لا فقدان و هى موجوده بوجود المشروطه و الخاصه غير مباينه.

قوله «ره» فى حال نسيانه عقلا و نقلا اه: (٢) لا يخفى ان اندراج الشك فى الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين يتوقف على تسلم ان النسيان من افراد الجهل حتى يتحقق فى ظرفه التكليف المشترك بين العالم و الجاهل ثم ترفع الشرطيه و الجزئيه للنسيان بحديث الرفع رفعا واقعيا لا للجهل حتى ينتج رفعا ظاهريا و لو لا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان و العجز على ما سيأتى من ارتفاع أصل التكليف عن صوره العجز دون الجزء فقط من جهه عدم إحراز أصل التكليف عند العجز فشملها قاعده العقاب بلا بيان و لم يندرج فى مسأله الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

قوله «ره» لا شبهه فى حسن الاحتياط اه: (٣) الاحتياط فى الأمر هو التحفظ عليه و وقايته من آفات الوجود فإذا كان فى الأفعال الاختياريه كان ذلك تحفظا على الفعل ان يتطرقه ما

ص: ٢٣٠

يبطل وجوده و يفسده من ناحيه الإتيان.

و بعباره أخرى إتيان الفعل بجميع ما يحتمل دخله فى وجوده فهو من أنحاء الإتيان و الامتثال و التحفظ على الإتيان تحفظ على نفس الفعل فان إتيان الفعل نفس الفعل و التحفظ على الشى ء انما يحسن عند العقلاء و كذا عند الشارع إذا كان واجدا لوصف الأهميه.

و اما فى غيره كما فى الأمور اليسيره الغير المهمه عند العقلاء و كما فى مثل باب الطهاره و النجاسه فى الشرع تسهيلا فلا وجه لحسنه فإطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ما ينبغى.

قوله «ره» و ان كان لاغيا اه: (١) قد مرت الإشاره إلى ان الامتثال و هو إتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع الفعل خارجا فاللعب بأحدهما لعب بالآخر و لعله إليه الإشاره بقوله فافهم.

قوله «ره» من عدم استقلال العقل الا بعدهما اه: (٢) مرادهم باستقلال العقل بحكم ان يكون وضع الموضوع عند العقل كافيا فى حكمه بالمحمول و لذا قالوا ان العقل لا يحكم بشى ء على شى ء الا بعد إحراز الموضوع و تشخيصه إذ المحمول المشخص يحتاج إلى موضوع مشخص و اما مع إبهام أحدهما كما إذا اختلفا بالعموم و الخصوص فلا معنى لاستقلال العقل بالحكم بمعنى ان يأخذ العقل موضوعا عاما ثم يحكم على بعض افراده من غير تشخيص بحكم عام.

ص: ٢٣١

و على هذا فاما ان يكون احتمال التكليف قبل الفحص و اليأس بيانا عقليا أو يكون موضوع الحكم بالقبح العقاب بلا بيان الّذى بعد الفحص و اليأس و التأمل فى ديدن العقلاء و دأبهم يقضى بأنهم لا يعدون الشك و الاحتمال علما و بيانا أبدا و أيضا لا يعدون الفحص و اليأس جزء من موضوع الحكم بقبح العقاب.

نعم يمكن ان يكون لهم بيان آخر عقلى ملازم أو مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص و اليأس عنه و الظاهر انه كذلك فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيف ما اتفق بل انما هو عند- الاحتمالات الواقعه فى ظرف المولويه و العبوديه أو مطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لا يخلو من تكليف ما فهناك علم إجمالى بثبوت التكليف و بثبوته يتنجز الاحتياط الا مع العلم بخروج المورد عن أطراف المعلوم إجمالا- فإذا كانت الشبهه حكميه وجب عندها الفحص بخلاف ما إذا كانت موضوعيه إذ لا معلوم منجز فلا فحص.

نعم فيما إذا كان تبين الأمر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فحصا عن شبهه بل عد ظاهرا معلوما و التارك لمثل هذا الفحص غير معذور لكن من حيث اقتحامه فى خلاف امر ظاهر لا من حيث تركه الفحص هذا ما عند العقلاء فى مورد البراءه العقليه و اما البراءه الشرعيه فقد عرفت سابقا ان أدلتها لا- تدل على أزيد من إمضاء حكم العقلاء فهى فى الإطلاق و التقييد تابعه لحكمهم.

ص: ٢٣٢

قوله «ره» اما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر إلخ: (١) اما ان الكلام فى البراءه فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز فهو حق و

اما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم إجمالا فانما يتحقق بعد الفحص إذ لو أريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بأيدينا من الأدله الواقعه فى الكتاب و السنه لم يغن شيئا إذ الكلام انما هو فى الفحص بالنسبه إلى الكتاب و السنه لا فى الخارج عنهما و لو أريد به ان العناوين الكليه المشكوكه الحكم الممكنه الانطباق على الأدله فى موارد الشبهات الحكميه محصوره مضبوطه فعهدته على مدعيه إذ الرجوع و الفحص على أى حال فى الكتاب و السنه و إليهما فلو كانت الشبهه خارجه عن ما يدل عليه الكتاب و السنه غير ممكنه الانطباق على ذلك و استدللنا على وجوب الفحص باخبار وجوب التعلم أو بالإجماع فهل نرجع عند الفحص إلى غير الكتاب و السنه فمن المعلوم ح ان الأحكام المحصوره فى الكتاب و السنه هى أطراف العلم الإجمالى ممكنه الانطباق على مورد الشبهه المفروضه فتدبر.

و من هنا يظهر ان فرض الابتلاء بشبهه ليس موردا للعلم الإجمالى لا مصداق له فى الخارج و عدم الالتفات لا يوجب شيئا بعد الالتفات بأصل العلم بين جميع الأحكام الوارده فى الشرع.

و من هنا يظهر أيضا ان الاخبار الداله على وجوب التعلم لا تدل على أزيد من الإرشاد إلى ما يوجبه العقل و يمضيه الشرع من وجوب الاحتياط

ص: ۲۳۳

قبل الفحص و اليأس(۱) قوله «ره» و قد صار بعض الفحول اه: (۱) الظاهر ان الترتب غير صادق على المورد لاختصاصه بما إذا كان كل من الواجبين ذا ملاك مطلق و من المحتمل ان يكون ملاك الإتمام فى مورد القصر مثلا مقيدا بالجهل فليس للإتمام من العالم بالقصر ملاك و لا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل فى باب الترتب.

قاعده لا ضرر

قوله «ره» ثم انه لا بأس بصرف عنان الكلام اه: (۲) توضيح الكلام فى القاعده على ما يلائم ما آثرنا فى الحاشيه من الاختصار ان الضرر كالنفع من المعانى البينه المعلومه لنا بالارتكاز و هو من العناوين الطاريه للأمور على ما سيجى ء و هذه المعانى كما يمكن ان تصير عناوين للافعال فقط كذلك يمكن ان تكون غايه لها مقصوده فيها و البيانات الوارده فيها من الشرع مختلفه فالضرر كالعسر و الحرج ربما كان نفيه راجعا إلى نفى كونه ملاكا لحكم شرعى أى غايه مقصوده شرّع الحكم لأجله كما فى قوله تعالى (ما يريد اللّه بكم العسر و لكن)

۱- و بالجمله لنا علم إجمالى بثبوت تكاليف واقعيه و ينحل بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب و السنه و لنا علم إجمالى بثبوت تكاليف موجوده فى الكتاب و السنه و انما ينحل بالنسبه إلى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص و اليأس و الكلام فى البراءه انما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الإجمالى الأول دون الثانى و هو ظاهر.

ص: ۲۳۴

(يريد ليطهركم) و ربما كان نفيه راجعا إلى نفى الوصف فقط من حيث وصفيته أى نفى الموصوف به من حيث طريانه عليه

كما فى ما ورد من قصه سمره بن جندب و غيره.

و الكلام انما هو فى هذا القسم الثانى و قد ورد نفيه بلفظ لا ضرر أو ما يفيد معناه من إطلاق مستفاد من المقام فى الأبواب المختلفه من الفقه من طرق الفريقين و قد بلغت من الكثره و التظافر مبلغا ادعى بعضهم تواترها و لا يسعنا نقلها و استقصاؤها فى المقام.

و القول الجامع ان تقول ان النّفع و الضرر كما أشرنا إليه من المفاهيم البينه المرتكزه عندنا و النّفع أو المنفعه فى موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبه دون الاستقلال و الانفراد فالنفع بالنسبه إلى ذى النّفع بنحو من المصاحبه لكن لا ـ كل مصاحبه كمصاحبه زيد و عمرو بل مصاحبه الأثر مع ذى الأثر و التابع مع المتبوع و لا كل مصاحبه الأثر التابع كمصاحبه الفوقيه للسقف و التحتيه لسطح البيت بل من حيث انه مقصود مطلوب و لا كل مصاحبه الأثر المطلوب كمصاحبه الحلاوه للعسل و الجمال للمرأه بل من حيث انه مطلوب للغير كنفع الدواء فى دفع المرض و نفع الكسب و التجاره و ح يتم المعنى بالوضع و الرفع فالنفع فى الشى ء مقدميته للمقصود بالذات و وقوعه فى طريق الخير و يقابله الضرر و ليس بعدمه مطلقا لعدم صدقه بالارتكاز على كل ما يصدق عليه عدم النّفع كزيد مثلا و ليس بعدم للنفع فى موضوعه

ص: ٢٣٥

فان الدواء إذا لم ينفع فليس بضار و كذا الكسب و التجاره و الموعظه بل بنظير البيان السابق ضرر الضار وقوعه فى طريق الشر فليست النسبه بين النّفع و الضرر نسبه المتناقضين و لا نسبه العدم و الملكه بل لو كانت فهى شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف فى نحو وجوده تابع لموصوفه فإن كان حقيقيا كالدواء فحقيقى و ان كان اعتباريا فاعتبارى و هو ظاهر.

و من المعلوم ان وعاء تحقق الأمر الاعتبارى هو الاعتبار و الجعل فتحققه و ارتفاعه بالنسبه إلى وعاء نفسه و ظرف تحققه بالحقيقه و ان كان بالنسبه إلى ظرف الحقيقه و هو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتبارى.

و من هنا يظهر ان كلمه لا ضرر فى كلامه صلّى اللّه عليه و آله من حيث انه فى مقام التشريع كما هو شأنه صلى اللّٰه عليه و آله لنفى تحقق الضرر فى ظرف التشريع و كلمه (لا) لنفى الحقيقه بالنسبه إلى هذا المقام و ان كان بالنسبه إلى وعاء الحقيقه حقيقه ادعائيه إذ الشارع بما هو شارع لا مساس له بالحقائق بل مطابق كلامه و ظرف أحكامه ظرف التشريع و الاعتبار فلا وجه للنزاع فى انه على نحو نفى الحقيقه ادعاء أو لنفى الحكم الضررى أو الضرر الغير المتدارک أو إراده النهى من النهى إلى غير ذلک فالمراد بقوله لا ضرر ان كل حكم شرعى عرض عليه الضرر فليس بموجود فى ظرف التشريع.

و من هذا البيان يظهر ان النسبه بين أدله نفى الضرر و بين الأحكام

ص: ٢٣٦

بعناوينها الأوليه العموم و الخصوص المطلق إذ الشارع ليس من شأنه الا ـ نفى الحكم الضررى و هو بالنسبه إلى مطلق الحكم أخص مطلقا و ان كان بالنسبه إلى كل حكم يمكن ان يعرضه عاما من وجه و أدله نفى الضرر مع ذلک لا يرفع موضوع الأدله

الأوليه بالنظر إلى مجرد نفى الضرر إذ الضرر عنوان خاص لا يزيد فى نفسه على ساير العناوين الخاصه المأخوذه فى أقسام المخصصات إلّا ان ورود الأدله فى مقام الامتنان يوجب الرفع بحسب ظرف التشريع و الجعل فلا دلته الحكومه على الأدله الأوليه بناء على ما سيجى ء بيانه ان لحكومه لا يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر بحسب الجعل و الاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظى و التعرض اللسانى فأدله نفى الضرر مقدمه على غيرها بالحكومه إلّا إذا كان الحكم بحيث لا يقبل الامتنان كما إذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من أصله أو غير ذلك فلا معنى لارتفاعه ح هذا كله إذا لوحظ التنافى بين أدله نفى الضرر و أدله الأحكام الأوليه.

و اما إذا لوحظ بينها و بين أدله الأحكام الأخر الثانويه كأدله نفى العسر و الحرج و الاضطرار و نحوها فلا ريب ان النسبه بينها التعارض ان كان الملاك فى مورد الحكمين واحدا و التزاحم ان كان فى كل واحد منهما ملاك مستقل فالمرجع اما حكم التعارض و اما حكم التزاحم دون الحكومه.

و مثله الكلام فيما إذا تعارض ضرران، توضيحه ان الضررين ح

ص: ٢٣٧

اما ان يلاحظ فى عرض واحد كضررى شخص واحد أو ضررى شخصين فلا يقدم أحدهما على الآخر مطلقا إلّا ان يقال ان الأقل ضررا إذا قيس إلى الأكثر ضررا لم يتحقق فيه الامتنان فيقدم الأكثر ضررا و اما ان يلاحظا لا فى عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره و لا دليل على تحمل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير إلّا إذا توجه الضرر إليه أولا و إلى الغير ثانيا لو اندفع عنه فلا مجوز لدفعه عن نفسه و توجيهه إلى الغير.

بقى فى المقام شى ء و هو ان الضرر المنفى هل هو الضرر النوعىّ أو الشخصى فإذا فرض ان الحكم ضررى لكن شخص المصداق بحيث لا يصدق عنده الضرر فعلا فهل يرتفع به الحكم أو لا الظاهر ان يقال ان الضرر كأخواته من العسر و الحرج مأخوذ فى لسان الأدله وصفا للحكم لا للمصداق فكون الحكم بطبعه ضرريا هو المدار فى الرفع دون اتصاف المصداق به فعلا و اما صحه سلب الضرر عن الفرد النادر فى الضرر النوعىّ فانما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم.

قوله (ره) فليكن المراد به هو تواترها إجمالا اه: (١) التواتر الإجمالى على ما فسره رحمه الله مما أبداه فى قبال التواتر اللفظى و المعنوى و قد احتمله فى عده موارد كأخبار حجيه خبر الواحد و اخبار لا ضرر و غيرهما لكن لا جدوى فيه إذ الاخبار الكثيره المقطوع صدور بعضها ان كان بينها جامع لفظا أو معنى رجع إلى التواتر المصطلح بأحد

ص: ٢٣٨

قسميه و ان لم يكن بينها جامع لا لفظا و لا معنى لم ينفع شيئا و هو ظاهر.

قوله «ره» تقابل العدم و الملكه: (١) قد عرفت ما فيه و انما بينها شبه التضاد.

نعم لو لوحظ الفعل من حيث انه مقدمه لأمر آخر اما خير و اما شر كان بينهما تضاد اعتبارا و البحث خارج عن الصناعه لا يهمنا

الاستقصاء فيه.

قوله «ره» و من هاهنا لا تلاحظ النسبه اه: (٢) ترتبه على ما سبق غير واضح و الوجه فيه ورود الأدله فى مقام الامتنان بما مر من البيان و فى أطراف كلامه رحمه الله وجوه من الأنظار تعلم بالرجوع إلى ما قدمناه فارجع و تأمل.

الكلام فى الاستصحاب

قوله «ره» و لا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه اه: (٣) مراده رحمه الله ان تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه و ان كان تعريفا لفظيا لا محل للبحث عنه جمعا و منعا إلّا ان النزاع بالإثبات و النفى حيث

ص: ٢٣٩

كان من الواجب ان يتوجه إلى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليتم الغرض المذكور.

أقول و قد قدمنا مرارا ان هذه التعريفات ليست بلفظيه كيف و الاستصحاب ليس من الأمور البينه البديهيه التصور حتى لا يحتاج إلى أزيد من التفسير اللغوى و شرح اللفظ لإفاده التنبيه على معناه و تميزه من بين ساير المعانى المخزونه فى الذهن على حد ساير المعانى البينه.

نعم تحديد الأمور الاعتباريه ليس على حد تحديد الأمور الحقيقيه على ما تقرر فى محله و ربما وقع فيما مر أو ما سيأتى بعض الإشاره إلى ذلك فلا تغفل.

قوله «ره» هو نفس بناء العقلاء على البقاء إلخ: (١) ليس لبناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به و ح فينطبق على ما عرفه به انه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه.

توضيحه ان النسب الموجوده فى القضايا الحقيقيه الغير الاعتباريه أمور محققه فى نفس الأمر من غير دخاله للإدراك فيها ثباتا و نفيا نحو السماء فوقنا و الأرض تحتنا و هذا بخلاف القضايا الاعتباريه إذ لا ثبوت لنسبها الا فى ظرف الاعتبار و وعاء الإدراك فهى و خاصه القضايا الجزئيه منها التى يقع فيها الاختلاف كثيرا تحتاج إلى إثبات المثبت من دون ثبوت لها فى نفس الأمر فالنسبه تحتاج فيها إلى إثبات المثبت

ص: ٢۴٠

كالقاضى الّذى يقضى بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو و أمثال ذلك و هذا هو الحكم مأخوذ من ماده الأحكام فالحكم هو النسبه الكلاميه من حيث إثبات مثبت لها ثم عمم إلى النسب الموجوده فى ساير القضايا الاعتباريه من حيث تزلزلها بطبعها بالحاجه إلى الاعتبار و الإثبات ثم إلى النسب الموجوده فى القضايا الحقيقيه أيضا من حيث ان النسبه فيها تقبل وقوع الشك و التزلزل.

و من هنا يظهر ان بناء العقلاء نوع من الحكم و هو المثبت فى القضايا الاعتباريه الغير المتغيره عندهم.

و بـذلك يظهر ان الاستصـحاب سواء كان جاريا فى الحكم أو فى الموضوع غير نفس بقاء الحكم أو الموضوع بل هو الحكم به فهى مسأله أصوليه غير فقهيه.

قوله الأول استقرار بناء إلخ: (١) بيانه بالبناء على ما قدمناه ان اعتبار حجيه العلم عند العقلاء معناه جعل العينيه بين العلم و الواقع و كـذا بين المعلوم المتعلق للعلم و الأمر الواقعى من موضوع أو حكم كما تقدم فى مبحث القطع ثم ان البقاء فيما من شأنه البقاء و ان كان وصـفا من أوصافه كالحدوث لكنه حيث كان وصفا لوجوده لم يكن زائدا على وجوده و نفسه فبقاؤه بعد ثبوته و تحققه عين ثبوته و تحققه و لازم ذلك كون العلم بتحققه و حدوثه علما ببقائه قضاء لحق العينيه و انجعال الحجيه فأخذ العلم حجه بالنسبه

ص: ٢٤١

إلى الحدوث يستلزم جعله حجه بالنسبه إلى البقاء أيضا عند العقلاء و بعباره أخرى عد العلم بالحدوث علما بالبقاء فيما من شأنه البقاء و هذا هو الاستصحاب الّذى لا يستغنى عنه موجود ذى شعور.

و من هنا يظهر أولا ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس إلّا عملا بالعلم السابق لا بالظن و غير ذلك.

و ثانيا ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق و شك لا حق.

و ثالثا ان حجيته و العمل على طبقه متوقف على عدم تحقق العلم بالخلاف فان اعتبار حجيه الاستصحاب مترتب على اعتبار حجيه العلم فمرتبته مترتبه على مرتبتها فنسبته إلى العلم نسبه الظاهر إلى الواقع و سيجى ء الكلام فى تنقيح هذه النسبه إن شاء اللّه.

و رابعا ان الّذى استقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصحاب فى غير مورد الشك فى المقتضى هذا كله هو ما يقتضيه العقل و الاخبار الصحيحه فى الباب إمضاء لما يقتضيه حكم العقل.

قوله «ره» و فيه أو لا ـ منع استقرار بنائهم اه: (١) فيه ما تقدم ان عملهم بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم السابق لا لشى ء من ما ذكره قده من الاحتمالات.

قوله أو غفله كما هو الحال فى ساير الحيوانات اه: (٢) الغفله من حيث هى غفله جهل و الأفعال الإراديه متوقفه على إراده و علم سابق فلا يكون الغفله مبدأ لصدور فعل إرادى البته و ليس

ص: ٢٤٢

هناك علم غير العلم بالحدوث فهو المبدأ للعمل على طبق الحاله السابقه سواء تحقق هناك غفله عن الشك فيه بقاء أو لم يكن فهذا الاحتمال عليه قده لا له.

قوله «ره» و يكفى فى الردع عن مثله اه: (۱) قد عرفت ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم و ليس من اتباع غير العلم فالآيات مؤكده له لا رادعه.

قوله «ره» ظهور التعليل فى انه بأمر ارتكازى إلخ: (۲) هذا حق فى نفسه و يؤيده ظهور قوله أبدا اه لكن المصنف قده منع سابقا عن حجيه الاستصحاب عقلا من باب بناء العقلاء و لا معنى للارتكاز الا ذلك.

قوله كما هو الأصل فيه اه: (۳) قد مر فى بحث المطلق و المقيد ما يظهر به خلافه.

قوله «ره» و كان المعنى فانه كان من طرف وضوئه اه: (۴) هذا اشتباه منه رحمه الله فان لازم كون الظرف مستقرا غير متعلق بيقين اه هو كونه خبرا بعد خبر لأن اه و لا معنى لقولنا و إلّا فان الرّجل على يقين و ان الرّجل من وضوئه و هو ظاهر و اما ما فصله رحمه الله به من المعنى فالظرف فيه لغو لا مستقر.

قوله رحمه الله لا يخفى حسن اسناد النقض: (۵) التأمل فى موارد استعمال النقض فى لسان العرب العرباء يعطى ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن فى الأمور الممتده من حيث

ص: ۲۴۳

امتدادها كما ان الإبرام هو ضده فى ذلك فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك فى الترافع.

قوله «ره» مع ركاكه مثل نقضت الحجر من مكانه اه: (۱) فيه ان العرف لا ينظر إلى الحجر فى مكانه من حيث امتداد استقراره فيه نعم لو وضع الحجر فى بناء مرفوع كان النّظر إليه ح هو ذلك النّظر لأن البناء معد للبقاء و صح إطلاق النقض على هدمه و قد نصّ أهل اللغه على صحه نقضت البناء.

هذا مضافا إلى انه معارض بلزوم صحه مثل قولك نقضت الحجر إذا كسرته و رضضته.

قوله كان مفاده قاعده اليقين كما لا يخفى اه: (۲) فيه خفاء فان قوله فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه اه مشتمل على يقينين و قاعده اليقين انما تشتمل على يقين و شك فلا ينطبق عليه قوله عليه السّلام بعد لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت اه إذ لا شك فى مورد السؤال و انما كان السائل أولا على يقين إذ نظر فلم ير شيئا ثم انتقض يقينه الأول بيقين ثان إذ رأى الدم بعد الصلاه ثانيا.

اللهم إلّا ان يكون معنى قوله فرأيت فيه اه فرأيت دما أشك فى انه هو الدم الأولى الغير المرئى أو لا أو دم آخر جديد و ح ينطبق على قاعده اليقين البته إلّا انه خلاف ظاهر الروايه جدا و المصنف رحمه الله لا يحتمله و إلّا لم يكن محل للإشكال الّذى سيذكره من ان الإعاده ليست نقضا

ص: ۲۴۴

للیقین بالشک بل بالیقین عن جهه الرؤیه إذ لا یقین علی هذا التقدیر بوقوع الصلاه فی النجاسه کما لا یخفی فتأمل.

قوله ثم انه لا یکاد یصح التعلیل اه: (۱) لا حاجه إلی هذا التکلیف فان الدلیل علی اقتضاء أعنی الاستصحاب للاجزاء هو نفس دلیل الاستصحاب و کما یصح ان یعلل الحکم بدلیله یصح ان یعلل بدلیل دلیله و هو ظاهر.

قوله فنقول و باللّٰه الاستعانه لا خلاف اه: (۲) هذه المعانی المسماه بالاحکام الوضعیّه علی تشتت شئونها و أطرافها و خواصها لا ترجع إلی معنی حقیقی تام فی نفسه حتی یوضع وصفا و ینظر فی حکمه و کذلک المعانی المسماه بالاحکام التکلیفیه لا یجمعها معنی جامع کما هو ظاهر بالرجوع إلی ما أشرنا إلیه فی بحث الضد من مباحث الألفاظ و بالتثبت فی ذلک یظهر حال هذه الأبحاث التی وقعت فی کلماتهم فانها لا تبتنی علی أصول و مباد یعتمد علیها.

فمن ذلک تقسیمهم الحکم إلی وضعی و تکلیفی فان التکلیفیات و ان کان بینها شبه سنخیه لکن الوضعیات لیست کذلک فلا وجه لجمع عده مفاهیم غیر متسانخه بوجه و تسمیتها باسم ثم جعلها قسیما للتکلیف.

و دعوی المصنف قده بداهه اختلاف التکلیف و الوضع مفهوما و مصداقا لبداهه ما بین مثل مفهوم السببیه و الشرطیه و بین مثل مفهوم الإیجاب و الاستحباب من المخالفه و المباینه لا یغنی شیئا.

ص: ۲۴۵

اما أولا فلان الاختلاف بین الفریقین غیر مؤثر ما لم یرجعا إلی معنی واحد یصیر مقسما للأنواع ان کان جنسا أو الأصناف ان کان نوعا و اما ثانیا فلان الاختلاف و التباین بین افراد أحد الفریقین لیس بأقل مما بینهما لوضوح ان الفرق بین مثل الجزئیه و الملک و الصحه لیس بأقل مما بین الاستحباب و الوجوب و بین السببیه و الشرطیه مثلا و هو ظاهر.

و من ذلک حصر الوضعیات فی أمور مخصوصه کالشرطیه و السببیه و المانعیه أو غیر ذلک مما وقع فی کلماتهم فان ذلک تهکم و مجرد صدق معنی علی عده مصادیق لا یوجب کونه جامعا حقیقه بینها ما لم یکن مبدأ لحکم یترتب علیها من حیث اجتماعها تحت ذلک الجامع.

و بالجمله فالظاهر ان القوم وجدوا الأحکام الخمسه التکلیفیه أو لا ثم تنبهوا للاعتباریات التی لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحدا بعد آخر و سموها وصفا یعنون انها من وضع الشارع ثم سموها أحکاما وضعیه لرجوعها إلی معان نسبیه و قد قدمنا ان النسب باعتبار آخر أحکام ثم اطردوا تسمیتها أحکاما وضعیه و ان صارت بالحیلوله معانی اسمیه مستقله کالملک و الفسخ و الحریه و الرقیه و نحو ذلک و بالاخره کان اشتراکها انما هو فی اسم الوضع من غیر معنی جامع علی حد سایر المشترکات اللفظیه المعروفه فافهم.

ص: ۲۴۶

و الّذی ینبغی ان یقال ان الاعتبارات العقلائیه کما تحقق فی محله و مرت إلیه الإشاره فی تضاعیف ما مر إعطاء حد شی ء لشی ء لغایه ترتب اثره علیه و لازم ذلک ان یکون المعتبر عند الاعتبار هو الحیثیه الوجودیه دون الماهویه فان إعطاء الحد کما سمعت

انما هو لغرض ترتب اثره علیه و الآثار فی الخارج انما هو علی الحیثیات الوجودیه دون الماهویه فالمعانی المعتبره عند العقلاء هی معانی الروابط الوجودیه دون الماهیات و هذه المعانی فی الحقیقه روابط نسبیه کالمعانی الغیر المستقله الحرفیه.

و انما هی معان غیر مستقله إذا لوحظت بین الوجودات الخارجیه و آثارها المترتبه علیها کما تقول لزیدان یتصرف فی الدار و معان وصفیه انتزاعیه للموجودات الخارجیه إذا لوحظت مستقله باستقلال مقوماتها کما ان معنی اللام فی المثال یتبدل إلی معنی الملک و قد مر نظیر ذلک فی المعانی الحرفیه فی صدر الکتاب.

و اما حدها فهو حد الأمور الحقیقیه المأخوذه هی منها مع الإشاره إلی الاعتبار لغرض الأثر و لیس المراد بالحد هاهنا الحد المصطلح علیه فی المنطق.

و من هذا یظهر ان جمیع الأمور الاعتباریه و منها الأحکام الوضعیّه أمور انتزاعیه غیر مستقله بالتحقق إلّا انها غیر منتزعه عن التکالیف من حیث انها تکالیف و ان کان بعضها منتزعا عنها بما انها مؤلفه من کثره أو

ص: ۲۴۷

مقیده بقید و نحو ذلک فان هذه التکالیف واقعه فی مرتبه الآثار المترتبه و لا معنی لانتزاع معنی عما یترتب علیه و هو ظاهر بل هی منتزعه عما تحمل علیه لضروره اتحاد المنتزع و المنتزع منه وجودا.

نعم ما کان منها وصفا لتکلیف متحدا به کجزئیه التکلیف و رکنیته و شرطیته فهو منتزع من التکلیف.

قوله حیث لا یکاد یعقل انتزاع اه: (۱) حاصله ان هذا القسم لو کان مجعولا لکان اما منتزعا أو مستقلا بالجعل و کلا الشقین باطل اما الأول فلأنه لو کان منتزعا لکان منتزعا من التکالیف التی عندها و هو غیر جائز لترتب التکالیف علیها و لا معنی لانتزاع شی ء مما یترتب علیه وجودا.

و اما الثانی فلان اتصافه بالعلیه و السببیه و الشرطیه لیس إلّا لخصوصیه تکوینیه یترتب علیه بسببها التکالیف ترتبا تکوینیا و إلّا لکان کل شی ء مؤثرا فی کل شی ء أو لا شی ء مؤثرا فی شی ء و من الواضح ان علیه التکلیف مثلا لا یتغیر حالها بإنشاء مفهوم علیتها بل یتحقق التکلیف بتحققها و وجودها و لو لم ینشأ و لا یتحقق مع عدمها و ان أنشأه الشارع.

أقول و فیه أولا انها انتزاعیه لکنه لا یستلزم کونها منتزعه من التکلیف المتأخر عنها بل من الخصوصیه المتحققه معها علی ما عرفت.

و ثانیا انها لا تنفک عن خصوصیه قائمه بها بها ترتبط مع التکلیف

ص: ۲۴۸

المترتب علیها لکن تلک الخصوصیه یستحیل ان یکون تکوینیه و إلّا لم یختلف و لم یتخلف فکان ترتب التکلیف علیها ترتبا

تكوينيا حقيقيا لا تشريعيا اعتباريا على ان قدمنا مرارا ان النسبه إذا كان أحد طرفيها اعتباريا استلزم ذلك كون الطرف الآخر و نفس النسبه اعتباريين قطعا فاذن الرابطه الموجوده بين عله التكليف و نفس التكليف اعتباريه فالعله بما هى عله اعتباريه و كل اعتبارى مجعول فهذا القسم كسائر أقسام الأحكام الوضعيّه اعتباريه مجعوله.

و ثالثا ان الاعتبار كما عرفت هو إعطاء حد شى ء لشى ء بحيث يترتب أثر الأول على الثانى لا إنشاء مفهوم السبب أو العله أو غيره لشى ء.

قوله «ره» حيث ان اتصاف شى ء بجزئيه المأمور به اه: (١) من المعلوم ان انتزاع شى ء عن شى ء اتحاد بينهما وجودا أى كون وجود المنتزع منه وجودا للمنتزع فأى نحو من وجود المنتزع منه أخذ وجودا للمنتزع فهو المنتزع منه فجزئيه جزء المكلف به من حيث انه مأمور به منتزع منه بعد تعلق الأمر و جزئيته من حيث انه متحقق قبلا بوجه تصورا أو اقتضاء منتزع منه كذلك.

قوله حيث انها و ان كان من الممكن انتزاعها اه: (٢) معلوم ان مراد القوم من الانتزاع فى الأحكام الوضعيّه الانتزاع من التكليف و من الجعل المستقل عدمه و ان كان ذلك بالانتزاع من شى ء آخر غير التكليف.

و حاصل البيان ان هذا القسم من الوضعيات لو كانت منتزعه لم يتصور انتزاعها مع قطع النّظر عن التكاليف التى فى مواردها و ليس كذلك.

اما أولا فلانا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق أسبابها مع الغفله عما فى مواردها من التكاليف بالضروره.

و اما ثانيا فلانا انما ننشئ بالعقود و الإيقاعات وجود هذه الأمور و لو كانت منتزعه عن التكاليف غير مجعوله استقلالا كان المقصود و هو الوضع الّذى أنشأناه غير واقع و التكليف الّذى لم نقصده هو الواقع فالمقصود غير واقع و الواقع غير مقصود فالحق انها مستقله بالجعل لصحه انتزاعها بمجرد جعل الشارع إياها بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها.

أقول يرد عليه أو لا ـ انك قد عرفت ان ترتب الآثار من مقومات الاعتبار فلا معنى لتعقل معنى وضعى أو انتزاعه مع الغفله عن ترتب الآثار من التكاليف المترتبه عليه.

و ثانيا ان فرض انتزاعها من التكاليف التى فى مواردها اتحادها معها وجودا و تحققا فلا معنى لدعوى قصد ما لم يقع و وقوع ما لم يقصد.

و ثالثا ان الاستدلال بضروره الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا يزيد على أصل الدعوى شيئا و ادعاء البداهه ممنوع فالحق فى إثبات المدعى ما قدمناه من البيان فارجع.

و رابعـا ان ما وقع فى كلامه ان الملك اعتبارى منتزع من إنشاء الشارع إياه أو منتزع من العقـد غير صـحيح فان الانتزاع لا ينفك عن الحمـل بين المنتزع و المنتزع منه و من الواضـح ان العقـد لاـ يحمـل عليه انه ملك و كـذلك إنشاء الشارع لا يحمل عليه انه ملك.

قـوله وهم و دفع اه: (١) اما الوهم فحاصـله ان ما ذكر من ان الملك اعتبارى خارج المحمول حاصل بمجرد الإنشاء غير مسـتقيم من الوجهين جميعا فان الملك إحدى المقولات الخارجيه المحموله بالضـميمه و ليست بالخارج المحمول و لها أسباب خارجيه كالتعمم و التنعل لا تحصل بمجرد الإنشاء.

و اما الدفع فحاصله ان الملك يقع بالاشتراك على ثلاثه معان أحدها مقوله برأسها و هى الهيئه الحاصله من إحاطه شى ء بشى ء بحيث ينتقـل المحيـط بانتقـال المحـاط و الثانى و الثالث الاختصاص الخاصّ المشترک بين الاختصاص الحقيقى کملک البارى تعالى للعالم و سـببه الاسـتناد الوجودىّ من المملوک إلى المالک و هو الإضافه الإشراقيه و بين الاختصاص الاعتبارى و سببه اما امر اختيارى كالتصرف و الاستعمال أو سبب غير اختيارى كالإرث و نحوه و هذا القسم هو محل الكلام و هو خارج محمول من مقوله الإضافه لا محمول بالضميمه من مقوله الملك و الجده.

أقول و فيه أولا ان ما وقع فى الوهم و سـلم فى الدفع ان مقوله الجده محموله بالضـميمه من واضح الخطاء و انما هى مقوله نسبيه من

ص: ٢٥١

قبيل الخارج المحمول و ليرجع فيه إلى محله.

و ثانيـا ان عـد التصـرف و الاسـتعمال من أسـباب الملـک ينـاقض ما صـرح به سابقا ان التصـرفات من آثار الملك المترتبه عليه المتأخره عنه.

و ثالثـا ان عـد الملـک الاعتبـارى من مقوله الإضـافه غير مسـتقيم إذ لاـ يجوز ان يكون الملـک من مقوله الإضـافه لا حقيقه و لا اعتبارا اما حقيقه فلان الإضافه الحقيقيه من المقولات الخارجيه التى لها وجود خارجى لا يختلف و لا يتخلف باختلاف الأنظار و من الواضح ان الملك الّذى هو اعتبار عقلائى يختلف باختلاف الأنظار و يتخلف فربما يصدق حده على مورد و لا يصدق اسمه و ربما يصدق اسمه و لا يصدق حده و هو ظاهر.

و اما اعتبارا فلان جعل شى ء شيئا اعتبارا مستلزم لصدق حده عليه دعوى و لا يصدق على الملك حد الإضافه و هو نسبه حاصله بين ماهيتين بحيث لا تعقل إحداهما الا مع تعقل الأخرى فهى نسبه متكرره و من المعلوم ان لا نسبه متكرره بين الإنسان و بين ما يملكه و ان كانت بينهما نسبه ما فما كل نسبه بإضافه.

و اما تكرار النسـبه بين المالكيه و المملوكيه فهى إضافه جعليه حاصـله بأحـد النسـبه المتوسـطه بين المنسوب و المنسوب إليه مع كل واحـد من الطرفين فتتكرر ح النسـبه و يصـدق عليه بهـذا الأخذ حد الإضافه كأخذ النسـبه الواحده المتوسـطه بين الضارب و

المضروب و الناصر و

ص: ۲۵۲

المنصور مع الطرفين فيتحقق بذلك الضاربيه و المضروبيه و الناصريه و المنصوريه و هى نسبه الإضافه المقوليه و اما نفس النسبه بين زيد الضارب و عمر و المضروب مثلا فغير متكرره و ليست من الإضافه المقوليه فى شى ء.

و الشاهد على انها جعليه غير حقيقيه ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور و عروضها لنفس الإضافه و تسلسلها بتسلسل الأخذ و الاعتبار و انقطاع السلسله بانقطاع اعتبار العقل كفوق و تحت و فوقيه الفوق و تحتيه التحت و فوقيه فوقيه الفوق و تحتيه تحتيه التحت و هلم جرا.

فقد تحصل ان الملك غير داخله تحت مقوله الإضافه لا حقيقه و لا اعتبارا و كذا تحت مقوله الجده لا حقيقه و لا اعتبارا لعدم صدق حدها عليه لا حقيقه و لا دعوى و قد عرفت مضافا إلى ذلك فيما تقدم ان شيئا من الاعتباريات غير مأخوذ من شى ء من المقولات أصلا بل من أوصاف وجوديه و روابط خارجيه تترتب عليها آثار خاصه مطلوبه هذا بالنسبه إلى الكل.

و اما الملك خاصه فهو اعتبار الملك الحقيقى الّذى هو قيام وجود شى ء بشى ء بحيث يكون كل ما للقائم فهو للمقوم و يلزمه إمكان تصرف المالك فى المملوك ذاتا و آثارا بحسب سرايه اعتبار الملك إلى المملوك و الدليل على ذلك صدق حده عليه و كون الآثار المترتبه على الاعتبارى دعوى هى التى للحقيقى فما لملك العقلائى الاعتبارى اعتبار للملك العقلى

ص: ۲۵۳

الحقيقى.

قوله و هذا هو الأظهر اه: (۱) و اما على ما قربناه فى حجيه الاستصحاب انه أصل عقلائى حقيقته اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء و ان حجيته شرعا إمضائى فلا معنى للاستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقاء من الثبوت المقدر حدوثا و هو ظاهر و اما الأحكام الثابته بواسطه الأمارات المعتبره فالامر فيها سهل لما مر فى أوائل مبحث الظن انها عند العقلاء حجج علميه لا ظنيه فحالها فى القيام على حكم و حال العلم سواء.

قوله أو ما يشترك بين اثنين منها أو أزيد اه: (۲) قد عرفت فيما مر ان الأحكام نسب غير مستقله و هى مع ذلك ترجع إلى معان وصفيه باعتبار آخر و هذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين أزيد من واحد منها مع كون النسب معانى حرفيه لا جامع بين اثنين منها فأزيد و كذلك عدها كليه و جزئيه و كذلك عدها كليات طبيعيه لها افراد خارجيه تتحد بها وجودا و تتعدد بتعددها لمكان عينيه الكلى الطبيعى مع افراده مع انها عناوين اعتباريه غير منطبقه على شى ء مما فى الخارج فالبحث فى هذا الباب موضوع على المسامحه من رأس.

قوله حيث يرى الإيجاب و الاستحباب إلخ: (۳) قد مر ان الأحكام نسب اعتباريه ليست من الطلب فى شى ء فلا نسبه

ص: ۲۵۴

بينها غير التباين من غير تشكيك فلا ينفع الاستناد إلى نظر العرف لو لم يضر فان التشكيك لو صح فانما هو بنظرهم فافهم.

قوله «ره» إلّا انه ما لم يتخلل فى البين العدم اه: (۱) الظاهر ان مراده بهذا العدم السكون و إلّا كانت الجمله مناقضه لقوله الا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم اه و على هذا فيئول الجواب و ينحل إلى ثلاثه أجوبه.

الأول ان الاعتبار بنظر العرف دون النّظر الدّقيق و الحركه بهذا النّظر واحد باق و ان كان ربما تخلل فى متنها عدم بما لا يعبأ به.

الثانى ان الحركه و ان كانت ذات اجزاء لا يتحقق واحد منها و لا يوجد إلّا مع انقضاء الآخر إلّا انها ليست موجوده بالفعل بل الحركه متصله واحده تقبل القسمه إلى اجزاء غير متناهيه بالقوه.

و الثالث انا سلمنا ذلك لكنه انما يتصور فى الحركه القطعيه و اما الموجود من الحركه و هى التوسطيه فهى قاره مستمره.

أقول و فيه ان الجمع بين القرار و الاستمرار مناقضه و قد سبقه ره فيه غيره.

فان قلت فكيف يصح تصور البقاء فى ساير الأمور القاره مع عدم كونها من سنخ الحركه.

قلت البقاء غير متصور فى الشى ء الا مع تشفيعه بحركه أو زمان ما محقق أو متوهم و هذا ربما يصح فى غير الحركه و الزمان و اما فيهما

ص: ۲۵۵

و خاصه فى الزمان فلا معنى لعروض الاستمرار و الامتداد عليه بواسطه انطباقه بزمان آخر أو حركه أخرى فافهم و للكلام تمام ينبغى ان يطلب من محل يليق به و الأولى فى الجواب الاقتصار على ما يعطيه النّظر العقلائى المسامحى.

قوله «ره» حسب ما عرفت اه: (۱) يعنى به ما قربه من حجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى و قد عرفت ما فيه.

قوله لا يخفى ان الطهاره الحدثيه و الخبثيه اه: (۲) هذا حق لكن الاستناد فى ذلك إلى الضروره و البداهه ممنوع و الظاهر ان الاحتمال لو كان جاريا فى الطهاره و النجاسه الحدثيتين و الخبثيتين لم ينحصر فيهما بل كان جاريا فى جميع موارد الشك فى رافعيه الشى ء الموجود بإرجاع الشك فى رافعيه الشى ء الموجود إلى الشك فى ان المقتضى هل اقتضائه بمقدار لا يؤثر إلّا إلى حين وجود منشأ الشك أو انه يؤثر مع وجوده أيضا.

و منه يظهر ان صوره الشك فى وجود الرافع أيضا يمكن إلحاقها بصوره الشك فى رافعيه الشى ء الموجود بإرجاعها إلى الشك فى مقدار اقتضاء المقتضى و انه هل يقتصر استعداده للتأثير فى ما قبل الشك أو انه يقتضى حتى فيما بعده.

و الّذى ينبغى ان يقال ان السبب من حيث انه سبب مؤثر إذا نسب

ص: ۲۵۶

إلى امر ما فاما ان يكون ذا دخل فى تأثير ذلك السبب أو لا و على الأول فالسبب مركب مقيد به ان كان شرطا و بعدمه ان كان مانعا و على الثانى فهو بسيط بالنسبه إليه و ان لم يكن كذلك بالنسبه إلى غيره و هو ظاهر فمنشأ الشك فى الاستصحاب ان كان منشئيته لاحتمال دخله فى سبب البقاء و مقتضيه فالمقتضى محفوظ و الشك فى الرافع كالشك فى بقاء الطهاره بعد مجى ء المذى فان الشك فيه ناش من احتمال تقيد سبب بقاء الطهاره بعدم خروج المذى و ان كان منشئيته للشك من غير احتمال دخله فى المقتضى فالشك فى المقتضى كالشك فى اليوم الرابع فى بقاء الحيوان الّذى من شأنه البقاء إلى ثلاثه أيام فان تحقق اليوم الرابع و ان كان هو المنشأ للشك لكنه لا يحتمل دخله فى المقتضى بتقيده بعدمه.

قوله «ره» هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب اه: (۱) قد عرفت ان حقيقه الاستصحاب هى اعتبار كون العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء أيضا فالمعلوم حقيقه و المعلوم اعتبارا شى ء واحد بعينه فالامر الثابت فى حال البقاء موضوعا كان أو حكما عين الثابت فى حال الحدوث و ان كان نحو الثبوت مختلفا إلّا انه امر مماثل إلّا ان يطلق عليه المماثل باعتبار كون اختلاف الثبوت اختلافا فى الثابت تجوزا و هذا بخلاف الأحكام الثابته فى ساير الطرق و الأمارات حتى العلم فان الثابت فى ظرف العلم غير الثابت فى متن الواقع سواء طابقه أو لم يطابقه و هو ظاهر.

ص: ۲۵۷

نعم بناء على ما اختاره رحمه الله ان حقيقه الاستصحاب هو التعبيد بالحكم الثابت حدوثا أو بحكم الموضوع الثابت حدوثا فى حال البقاء يكون مقتضى أدله الاستصحاب إنشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا.

و مما ذكرنا يظهر عدم كفايه الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبه على امر متوسط يترتب على المستصحب ترتبا عاديا أو عقليا غير شرعى فان الواسطه المترتبه على المستصحب ترتبا شرعيا يعد حكمه حكما شرعيا للمستصحب و اما المترتبه عليه ترتبا عقليا أو عاديا فلا يعد اثره أثرا شرعيا للمستصحب و الحكم المجعول يتبع فى سنخه سنخ الجعل سعه و ضيقا و الجعل الشرعى سواء كان بالأصاله أو الإمضاء لا يكفى الا للآثار المترتبه بالترتب الشرعى دون غيره و الواسطه و ان كانت مترتبه على المستصحب الشرعى و كانت آثارها مترتبه عليها لكنه لا يستلزم ترتب آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعيه و عدمها كما ذكره المصنف فى الحاشيه.

فان قلت فما الفرق على هذا بين الاستصحاب و الطرق العلميه فى عدم حجيه المثبت فى الأول دون الثانيه مع اشتراكهما فى العلميه.

قلت الثابت فى ظرف العلم بالنظر إلى حجيته الاعتباريه نفس الحكم الواقعى فيثبت معه جميع لوازمه و آثارها و الثابت فى ظرف الاستصحاب الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثا فلا يثبت الا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعى بما هو واقعى فافهم.

ص: ۲۵۸

قوله ثم لا يخفى وضوح الفرق اه.

(۱) محصله الفرق بين الجعلين فان جعل الأماره جعل الطريقيه و المرآتيه المحضه فلا يثبت بها الا نفس الواقع بما له من الواقعيه فيثبت به جميع لوازمه و آثارها و جعل الاستصحاب فى الحقيقه تعبيد بمثل الحكم الثابت حدوثا فلا يثبت به الا نفسه فقط هذا و فى هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب أصلا محرزا خفاء.

قوله بمعنى وجود منشأ انتزاعه اه: (۲) هذا اشتباه منه رحمه الله و قد سبقه فيه غيره بل الأمر الانتزاعى موجود حقيقه بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و إلّا كان توصيفه بالوجود مجازا.

قوله (ره) فان كانا مجهولى التاريخ اه: (۳) محصله بعد فرض ان الاستصحاب عدمى لفرض الجهل بالحدوث و ان الأثر مترتب على أحد المجهولين بنحو لا يسقط بالمعارضه ان قياس أحد الحادثين إلى الآخر اما من جهه وصف متخذ من الزمان كقبليه أو بعديه أو من جهه مظروفيه عدم أحدهما لزمان حدوث الآخر و على الأول اما ان يكون موضوع الأثر نفسه و الوصف من اللوازم الغير المنفكه من دون ان يكون داخلا فى موضوع الأثر كما ان الإيجاب مثلا سبب لنقل الملك و يلزمه ان يكون قبل القبول ليتم العقد من غير ان يكون الإيجاب المتقدم من حيث انه إيجاب متقدم سببا و إلّا توقف

ص: ۲۵۹

اتصافه بالسببيه على تحقق القبول لمكان الإضافه بين المتقدم و المتأخر و لا ريب فى تحقق أركان الاستصحاب ح إلّا انه مثبت عند العرف و لو لم يكن به عقلا على ما يعطيه التأمل و اما ان يكون موضوع الأثر هو الحادث المتصف بالقبليه و البعديه و نحوهما بنحو كان الناقصه و من الواضح عدم جريان الاستصحاب ح لعدم اليقين السابق.

و على الثانى فاما ان يكون عدم الحادث المقيس إلى زمان الحادث الآخر مظروفا لزمانه فيعود إلى ليس الناقصه و لا يتحقق ح يقين سابق للزوم كونه مظروفا لذلك الزمان و لا يقين متحققا فيه فلا يجرى الاستصحاب أيضا و اما ان يكون عدم حدوثه مقيدا بزمان حدوث الآخر فيكون غير مظروف لزمان حدوث الآخر بل مجموع المقيد و القيد امرا واحدا مظروفا للواقع فهو مسبوق باليقين السابق لعدم حدوثه فى زمان الآخر إلّا ان الاستصحاب غير تام لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما بينه ره.

قوله على ثبوته المتصف بالعدم اه: (۱) يريد كون الأثر مترتبا على كون عدم حدوثه مظروفا لزمان حدوث الآخر فيكون فى كون عدم حدوثه فى زمان الآخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بما شك فيه و المراد بقوله كان مترتبا على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعا اه كون الزمان قيدا لا ظرفا فيكون الشك فى عدم الحدوث فى زمان الآخر مجموعا و له سابقه متيقنه.

ص: ۲۶۰

قوله «ره» هو خلاف اليقين اه: (۱) و اما على ما قويناه فى أول الاستصحاب انه أصل عقلائى و اعتباره الشرعى إمضاء فالامر واضح فان المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به و يطمئن إليه و عدمه لا على التقسيم المعروف من العلم و الظن و الشك و الوهم و هو ظاهر.

قوله غير مستلزم لاستحالته تعبد اه: (۲) و هو أيضا غريب فان الحكم الاعتبارى ليس من قبيل العرض لموضوعه و هو ظاهر من مطاوى ما قدمناه.

قوله الا على وجه دائر اه: (۳) الدور ممنوع لأن الّذى يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان فى عرض واحد على ما هو شأن مورد التخصيص و اعتباره فى عرضها لا يتوقف على التخصيص بل يكون معه لا قبله متوقفا عليه فينتج الدور المعى و هو غير باطل.

و اما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقا على المورد بطرد الأماره عنه فهو و ان توقف على الطرد المذكور و هو التخصيص لكن التخصيص غير متوقف عليه فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا.

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف و هو ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها فى عرضها و اعتباره معها كذلك يخرج الأصل عن كونه

ص: ۲۶۱

أصلا كما لا يخفى هف.

قوله و اما حديث الحكومه فلا أصل له أصلا إلخ: (۱) سيجى ء فى باب التعارض ان الحكومه رفع أحد الدليلين لموضوع الآخر فى ظرف الجعل و التشريع من غير حاجه إلى البيان اللفظى و التفسير الكلامى و عليه فالنسبه بين الاستصحاب و الأمارات نسبه الحكومه دون الورود و كذا بين جميع الطرق و الأمارات و الأصول و اما الورود فيختص بما بين مثل أدله الأحكام الواقعيه الأوليه و أدله الأحكام الواقعيه الثانويه.

قوله و اما العقليه فلا يكاد يشتبه إلخ: (۲) من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعا بالبيان لكنك قد عرفت فى أول مبحث البراءه ان حكم العقل المذكور لا يتعدى ظرف الاعتبار و الجعل فارتفاع الموضوع بحسب الجعل و التشريع أيضا لا بحسب التكوين فهو أيضا حكومه لا ورود.

قوله «ره» فان إجمال الخطاب إلى قوله يسرى اه: (۳) هذا لا يلائم ما ذكره رحمه الله كرارا فى تضاعيف الكلام فى اخبار- الاستصحاب ان قضيه لا تنقض اليقين بالشك قضيه كليه ارتكازيه بين العقلاء و التمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم فان الارتكازيه لا يجامع الإجمال فلا إجمال فى الروايه و لو سلم الإجمال لزمه سرايته إلى ساير الروايات فان المأخوذ فيها قضيه ارتكازيه واحده بعينها فالحق عدم جريان

ص: ۲۶۲

الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى أصلا.

قاعده التجاوز و الفراغ

قوله «ره» لا يخفى ان مثل قاعده التجاوز إلخ.

(۱) ملخص القول فى القاعدتين انه روى زراره قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل شک فى الأذان و قد دخل الإقامه قال يمضى قلت رجل شک فى الأذان و الإقامه و قد كبر قال يمضى قلت رجل شک فى التكبير و قد قرأ قال يمضى قلت شک فى القراءه و قد ركع قال: يمضى قلت شک فى الركوع و قد سجد قال يمضى على صلاته ثم قال يا زراره إذا خرجت من شى ء ثم دخلت فى غيره فشكک ليس بشى ء.

و روى إسماعيل بن جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال ان شک فى الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شک فى السجود بعد ما قام فليمض كل شى ء شک فيه و قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه.

و روى عبد اللّه بن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام قال إذا شككت فى شى ء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكک بشى ء انما الشک إذا كنت فى شى ء لم تجزه.

و روى محمد بن مسلم فى الموثق كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو (الروايات) و هذه المطلقات مختلفه المضامين فان ظاهر الموثقه الأخيره كون الشک فى صحه الشى ء الموجود لا فى أصل الوجود فان ظاهر قوله مما قد مضى اه و قوله فامضه كما هواه تعلق الشک بالوصف دون أصل الوجود و ظاهر روايه إسماعيل بن جابر و زراره كون الشک

ص: ۲۶۳

فى أصل الوجود فان الذيل فى الروايتين و ان كان له بعض الظهور فى كون أصل الوجود مفروغا عنه لكن الصدر فيهما ظاهر فى كون الشک فى أصل الوجود و بقيه الروايات ممكنه الانطباق على كل واحد من قسمى الشک.

فان قلت ما المانع من إراده مطلق الشک أعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الاخبار فان الشكين و ان اختلفا اختلاف كان التامه و الناقصه و لا جامع بينهما ذاتا لكن لا مانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق بالكسر و هو الشک لا من حيث المتعلق بالفتح و هو الكون التام أو الناقص و الشاهد على صحته تقسيمنا الشک إلى قسمين و المقسم بوحدته موجود فى كل واحد من القسمين فالروايات تدل على القاعده فى كلا قسمى الشک على السواء كما ذكره بعض المحققين.

قلت ليس المراد نفى الجامع بحسب اللفظ و انما المراد نفيه بحسب أصل الجعل و التشريع و ان الجعلين لا جامع بينهما بحسب المجعول فافهم.

و من هنا يظهر ان القول بكون قاعده التجاوز جاريه حين الاشتغال بالعمل فقط و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه فقط كما ذكره المصنف لا وجه له الا مجرد التسميه مع كون كل من القاعدتين جائزه الجريان فى كلا قسمى الشک فلا وجه للتفرقه بين حالتى الاشتغال و الفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعده مستقله و بعباره أخرى بتسميه القاعده

ص: ۲۶۴

فی کـل واحـد من الحـالین بـاسم بـل الحق مـا ذهب إلیه القوم من اختصاص إحـدی القاعـدتین بالشک فی أصل الوجود و هی قاعده التجاوز و الأخری بالشک فی صحه الشی ء الموجود و هی قاعده الفراغ فان الفرق بینهما ح حقیقی یعطیه نفس الدلیل.

ثم ان الفراغ عن الشـی ء فی قاعـده الفراغ لیس فی تصویره کـثیر إشـکال حیث ان موردهـا الشـک فی صـحه الشـی ء الموجود بخلاف التجاوز عن الشی ء فی قاعده التجاوز حیث ان موردها الشک فی أصل الوجود و ما لم یتحقق الوجود لم یتحقق التجاوز لکن مثل قوله إذا خرجت عن شـی ء اه و قوله و قد جاوزه اه إذا ألقی إلی العرف استفاد من هذا الترکیب و من أمثاله الخروج و المجاوزه عن محل الشـی ء و عده خروجا و جوازا عن الشی ء لأن الخروج و الجواز من النسب الملحوظه للمکان حقیقه بالذات و للمتمکن بالعرض و بوساطته و هو ظاهر.

لکن ینبغی ان یعلم ان المحـل و المکـان بحسب الحقیقه للأجسـام و امـا غیرها کسائر الاعراض الجسـمانیه فانما یتصف بالمکان بعرض الأجسام لا بالذات إلّا ان الإفهام العامه کما اضطرت إلی اعتبار مکان واحد للامتداد الجسمانی الواحد و مکانین لجسمین و هکذا کذلک اعتبرت مجموع أمکنه الأجسام المقارنه أو المرکبه مکانا واحدا للجمیع ثم لم تلبث ان اعتبرت کل مرکب محلا لکل واحد من اجزائه ثم عممت ذلک للمرکبات الاعتباریه فاعتبرت المرکب کالظرف لأجزائه

و من المعلوم ان جزئیه الجزء امر إضـافی انمـا یتحقق إذا کان معه غیره فالجزء من حیث انه جزء یتعین ببقیه الاجزاء مطلقا إذا لم یلاحـظ فی الترکیب ترتیب و یتعین بطرفیه مثلا ان کان هناک ترتیب فمحل الجزء من حیث انه جزء هو ما بین الجزءین الحافین به فما لم یدخل فی الجزء التالی لم یخرج من محل الجزء السابق.

و من هذا یظهر أو لا ان الدخول فی الغیر محقق للخروج عن الشـی ء فما لم یدخل فی الجزء التالی لم یخرج من الجزء السابق و لم یفرغ منه کمـا یشـهد به ظواهر الأدله أیضا علی ان روایتی زراره و إسـماعیل بن جابر تـدلان علیه من حیث کونهما فی مقام ضرب القاعده بعد عد جزئیات القاعده فلو لم یکن الدخول فی الغیر محققا للتجاوز عن الشی ء لم یستقم ذکره فیها.

و ثانیـا ان الغیر الّـذی یتحقق التجـاوز بالـدخول فیه هو الجزء الّـذی فی عرض الجزء الّـذی فرض الخروج عنه و التجـاوز عنه فان الملاـک هو اعتبار المحل للجزء و الجزء انما یعین المحل لجزء آخر إذا کانا فی عرض واحـد و اما إذا کانا فی الطول کالجزء و جزء الجزء فلا أصلا.

و یتبین به أمور منها ان اجزاء الاجزاء لا یعتبر فیها ما یعتبر فیما بین نفس الاجزاء و ان اعتبر لها محل فلیعتبر محل الجزء الّـذی هو کل بالنسبه إلیها فالجزء المعتبر ذا محل فی الصـلاه مثلا هو التکبیر و القراءه و الرکوع و السـجود و التشـهد و السـلام و قد اعتبر النصر فیها القیام أیضا و

ذلک لکون تألیف الصلاه انما هو منها بالذات و اما اجزائها فلیست اجزاء للصلاه بل أجزاء للقراءه و الرکوع مثلا.

و اما القاعده المعروفه ان جزء الجزء جزء فالمراد به هاهنا ان جزء الجزء موجود فی الترکیب و اما انها فی التألیف فی عرض نفس الاجزاء فلیس کذلک قطعا و علی هذا فالشک فی اجزاء القراءه مثلا ما لم یدخل فی الرکوع شک فی المحل یجب الاعتناء به بخلاف الشک فیها فی خارج القراءه.

و منها ان الدخول فی مقدمات الأفعال لیس من الدخول فی الغیر فی شی ء کالشک فی الرکوع عند الهوی إلی السجود و فی السجود قبل استتمام القیام و یدل علیه أیضا خصوص خبر إسماعیل بن جابر.

و اما روایه فضیل بن یسار قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام استتم قائما فلا أدری رکعت أم لا قال بلی قد رکعت فامض فی صلاتک فانما ذلک من الشیطان (الخبر) فذیله شاهد علی ان الشک کان وسوسه نفسانیه لا شکا حقیقه فالجواب علاج للوسوسه بعدم الاعتناء لا جواب حقیقه بالقاعده و بذلک یظهر ان حمل روایه عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام رجل أهوی إلی السجود فلم یدر أ رکع أم لم یرکع قال قد رکع (الخبر) علی الوسوسه لیس بکل البعید.

و نظیرهما روایه محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام فی الّذی یذکر انه لم یکبر فی أول صلاته فقال إذا استیقن انه لم یکبر فلیعد و لکن کیف

ص: ۲۶۷

یستیقن (الخبر).

و منها ان الشک فی الشرائط یتبع من حیث الحکم ما یتحد بها من الاجزاء بمعنی ان شرطیه الطهاره مثلا للصلاه ان کانت بمعنی وجوب تقدم فعل الغسلات و المسحات کان محلها قبل الصلاه و ان کانت بمعنی مقارنه الصلاه بالطهاره المسببه عن الوضوء لم یجر فیه حکم الجزء إلّا إذا حدث الشک بعد الفراغ عن الصلاه و اما الطهاره المقارنه لکل جزء جزء فانه و ان أمکن إصلاحها بالقاعده لکن لا یثبت بذلک وجدان الاجزاء اللاحقه للشرط.

و منها ان عدم جریان القاعدتین فی اجزاء الطهاره الثلث قبل الفراغ عن العمل کما ادعی علیه الإجماع لیس علی خلاف القاعده فان المحصل من أدلتها و بناء القوم فیها ان الشرط فیها هو المسبب التولیدی المسمی بالطهاره دون الأفعال الخارجیه فنفس الاجزاء محصله بالنسبه إلی الشرط الحقیقی البسیط و الشک فیها شک فی المحصل لا بد من الیقین بتحصیله و هو ظاهر نعم تجری القاعده بالنسبه إلی الجزء الأخیر بعد تحقق الخروج و الدخول فی غیره.

و منها ان المعتبر فی مورد القاعده هو الشک الطاری بعد العمل بزوال صورته عن الذهن بحیث یکون مستندا إلی التجاوز و الفراغ و اما الشک مع انحفاظ صوره العمل فی الذهن فلا تجری فیه القاعده البته کمن یعلم صوره غسل الید فی الوضوء مثلا و انه کان بالارتماس لکن

ص: ۲۶۸

شک فی نفوذ الماء تحت خاتمه فعلیه الاعتناء بالشک.

بقى هنا شى ء و هو ان القاعده هل هى من الأصول أو الأمارات فنقول ظاهر عامه الأدله كونها من الأصول حيث اعتبرت فى موضوعها الشك و كذا اشتمال بعضها على جعل العلم غايه كروايه محمد بن مسلم عن أبى- جعفر عليه السلام فى رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال عليه السلام يمضى فى صلاته حتى يستيقن (الخبر) و اما روايتا فضيل بن يسار و عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه السابقتان حيث اشتملتا على لسان الإحراز الكاشف عن الأماريه فقد عرفت ما فيهما من الكلام.

و اما روايه بكير قال قلت له الرّجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك.

و يقرب منها روايه محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السلام انه قال إذا شك الرّجل بعد ما يصلى فلم يدر أ ثلثا صلى أم أربعا و كان يقينه حين انصرف انه كان قد أتم لم يعد الصلاه و كان حين انصرف اقرب إلى الحق منه بعد ذلك الخبر فيمكن حملهما على ما حملتا عليه و مع الغض عن ذلك فظاهر قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك اه و كذا قوله و كان حين انصرف اقرب إلى الحق اه و ان كان انها مجعوله جعل الأمارات و انها أماره كاشفه عن الواقع بواسطه غلبه مطابقه العمل لما يعلمه العامل من الاجزاء و الشرائط الواقعيه و هى الكاشفيه النوعيه لكنا إذا راجعنا بناء العقلاء فى أفعالهم و أعمالهم وجدناهم إذا عملوا عملا ذا آثار أو أعمالا

ص: ۲۶۹

متعدده ذات ترتيب ثم زال صوره العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب اثره و لم يتوقفوا و لم يعودوا إلى العمل بإتيانه ثانيا أو باختبار حاله تذكر أو قد عرفت فى أوائل القطع و الظن انهم لا يعملون بطريق من الطرق إلّا باعتبار انه علم و الإذعان بأنه قطع و المفروض فى المقام زوال صوره العمل عن الذّكر فهذا العمل منهم ليس إلّا لكون القاعده عندهم أصلا لا أماره.

نعم إذا سألوا عن ذلك لم يجيبوا إلّا بان الفعل كان منهم على مجرى العاده من الإتيان به من غير غفله نوعا و بعباره أخرى لازم الامتثال العلمى امران حضور صوره العمل عند الاشتغال و حصول الصحه و الأول ملازم للعلم حدوثا و بقاء فمع زوال العلم تزول الصوره لمكان الاتحاد بينهما بخلاف الثانى فان حصول الصحه لازم العلم حدوثا لا بقاء و هو ظاهر فمع زوال الملزوم يزول اللازم الأول دون الثانى و هذا نظير ما بيناه فى حقيقه أصل البراءه ان جعل العينيه بين العلم و الواقع و كذا بين المعلوم و الواقعى لازمه الارتفاع عند الارتفاع و هو البراءه و مع ذلك فالبراءه أصل لا أماره فكذلك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل اذكر و اقرب إلى الحق لا يوجب كون القاعده أماره بل لازما من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك.

و من هنا يظهر ان القاعده مثل ساير الأمارات و الأصول إمضائيه لا مجعوله تأسيسا.

ص: ۲۷۰

و بذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفيه و يظهر أيضا ان القاعده على انها أصل من الأصول ليست من الأصول المحرزه كالاستصحاب.

و على هذا فلو انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك فى المحل أو بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئا و

وجب الجرى على وفق ما يقتضيه زياده الجزء أو نقيصته أو فساده فلو شك فى إتيان الركوع فى المحل فأتى به ثم انكشفت الزياده بطلت الصلاه.

خاتمه قاعده الفراغ و ان لم يكن فى موردها استصحاب لكونه شكا فى الوصف فيعود إلى كان الناقصه لكن قاعده التجاوز لا يخلو موردها عن استصحاب العدم و هو استصحاب مخالف كما ان عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق و القاعده مقدمه عليه لا محاله و وجهه بعد الإجماع ان تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهى متقدمه و ان كان دليل الاستصحاب حاكما رافعا لموضوعها.

أصاله الصحه فى عمل الغير

قوله و أصاله الصحه فى عمل الغير إلى آخره: (١) ملخص القول فيه انه قد استدل على القاعده بالأدله الأربعه

ص: ٢٧١

و عمدتها من الاخبار ما فى الكافى عن على عليه السلام ضع امر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه و لا تظنن بكلمه خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير سبيلا. و قوله عليه السلام لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو (الحديث) و هى تدل على القاعده فى الجمله على ما سيأتى.

و يدل على القاعده أيضا إجماع الفقهاء فى الجمله على ما ادعى و السيره القطعيه من المسلمين فى جميع الأعصار و يدل عليها أيضا بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلاف النظام و المتيقن من الجميع ما إذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحه و الفساد فى الفعل أو مخالفه اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان فى عمل.

أقول و ظاهر ان السيره و بناء العقلاء بمعنى ان الإنسان فى مرحله الاجتماع إذا بنى فى حياته على أصل ذا فروع مترتبه عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلائم أصله على ما يوافقه حتى يحصل لهم العلم بالخلاف اما بالعلم بجهله بوجه الصحه و الفساد فى فعله و اما بالعلم بمخالفه اعتقاده لاعتقادهم و بالجمله كل واحده من سيره المسلمين و بناء العقلاء فى جريانها مغياه بالعلم بالخلاف و هذا يكشف عن كونها أصلا لا أماره.

فان قلت ان التأمل فى طريقه العقلاء يعطى انهم انما يحملون على الصحه استنادا إلى ظاهر الحال فان الظاهر من حال من يركن إلى أصل ان يعتبره فى أفعاله المتفرعه عليه سواء كان أصلا دينيا أو دنيويا و من

ص: ٢٧٢

المعلوم ان الظاهر كاشف علمى لا وظيفه عمليه فلا مناص عن القول بكونها أماره لا أصلا.

قلت نعم لكن الظاهر انما ينفع بالنسبه إلى الحمل على الصحه عند الفاعل لكشفه عن مطابقه قوله لفعله و اما بالنسبه إلى الصحه عند الحامل فلا كاشفيه له أصلا و هو ظاهر و هذا لا يتم إلّا بكونها أصلا لا أماره و من هنا يظهر أو لا ان الحمل على الصحيح

عند الفاعل أماره عند العقلاء و الحمل على الصحيح عند الحامل أصل عندهم.

و ثانيا ان المعتبر عند المتشرعه من المسلمين مصداق من مصاديق القاعده عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحه التى عند المسلمين.

و يتفرع عليه ان القاعده غير كاشفه عن الواقع فلا يترتب فى موردها أثر الكشف و الإثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم انه شتم أو سلم فالحمل على الصحه لا يوجب وجوب رد السلام فان المعلوم فى المقام هو كلام ما مردد بين الصحيح و الفاسد و القاعده تثبت كونه صحيحا فالمحمول عليه انه كلام صحيح و لا يثبت بها انه سلام.

و يتفرع عليه انه يثبت بها ما يلائم موردها من الصحه فان صحه كل شى ء بحسبه فإذا شك فى صحه بعض اجزاء المركب كانت الصحه الثابته بالقاعده كون الجزء بحيث لا يطرأ على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم إليه بقيه الاجزاء و الشرائط تم الكل صحيحا و كذا القول فى صحه الشرط و غيره.

ص: ٢٧٣

و ثالثا ان القاعده فى مورد جريانها مقدمه على الاستصحاب و وجهه على ما ذكره الشيخ (قده) ان الاستصحاب المخالف لها اما حكمى أو موضوعى.

اما الاستصحاب الحكمى فحيث كان منشأ الشك فيه هو الشك فى سببيه هذا الفعل و تأثيره رجع إلى الشك السببى و المسببى و بجريان القاعده يرتفع الشك فى ناحيه الحكم المستصحب و اما الاستصحاب الموضوعى فان القاعده إذا جرت فى موضوع كانت مشخصه لها من حيث الصحه و هى كون الشى ء بحيث يترتب عليه الآثار فترتب الآثار أثر الموضوع الصحيح و عدم ترتبها أثر عدم الموضوع لكون عدم السبب عله لعدم المسبب لا انها أثر الموضوع السابق بالاستصحاب.

أقول و ليس ببعيد ان يقال ان الأدله اللفظيه مشعره بان جعل القاعده أو إمضائها انما هو بملاك الامتنان و حفظ حرمه المؤمن و كرامته و لازمه تقدمها على كل أصل غير امتنانى و هذا المعنى و ان لم يحتمله القوم لكنه ليس بكل البعيد هذا.

و رابعا ان القاعده كنظائرها إمضائيه لا تأسيسيه.

ص: ٢٧٤

بحث التعادل و التراجيح

قوله و عليه فلا تعارض إلى قوله و الخصومه إلخ: (١) فالفارق بين نسبه التعارض و بين ساير النسب من الحكومه و الورود و الظاهر مع الأظهر ان التنافى فى التعارض تناف مستقر بحيث تبقى أبناء العرف و المحاوره متحيره معه بخلاف غير التعارض فان معه و عنده ما يرفع الخصومه بين الدليلين المتنافيين.

و الفرق بين الحكومه و الورود على ما يظهر من كلامه رحمه الله هاهنا و فى بعض المباحث السابقه ان الحكومه رفع أحد

الـدليلين موضوع الآـخر بتعرض الحـاكم لحـال المحكوم لسانـا و بيـانه كميه موضوع المحكوم كمـا يظهر ذلك من كلام شـيخ مشايخنا الأنصارى (قـده) حيث قال و الضابط فى الحكومه ان يكون أحـد الـدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض

ص: ٢٧٥

افراد موضوعه فيكون مبينـا لمقـدار مـدلوله مسوقـا لبيـان حـاله متفرعـا عليه انتهى و قـد صـرح فى عـده مواضع ان الحـاكم رافع لموضوع المحكوم حكما بخلاف الوارد فانه يرفعه حقيقه هذا.

و لكن الحق عـدم اعتبـار الشـرح اللفظى و التعرض اللسـانى فى الحكومه الورود و ان الفـارق هو ان رفع الموضوع فى أحـدهما حقيقى و فى الآـخر حكمى بحسب الجعـل التشـريعى دون الحقيقه و ذلـك انا لو فسـرنا الحكومه بأنها رفع التعارض و الخصومه بشـارحيه الـدليل الحـاكم فامـا ان يكون هـذه الخصوصـيه داخله فى دليليه الـدليل الحـاكم غير خـارج عنها أو يكون خارجا عن دليليته بان يستصـحب معه لفظا يشـرح الدليل المحكوم بحيث لو أسـقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دليليه الدليل و على الأول فهو مقتضـى الـدليل من حيث انه دليـل أى من حيث مـدلوله فالحكم الّـذى هو مـدلول أحـد الـدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الآـخر واحـد الـدليلين انمـا يرفع موضوع حكم الآـخر من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الآـخر و إلّـا فالأحكـام مع تنافيها فى عرض واحـد لا يصـح ان يحكم برفع أحـدها لموضوع الآخر ثم الموضوع انما يرفع الموضوع إذا كان أحـدهما طاردا للآخر معـدما له كالوجود و العـدم و ذلك اما حقيقه و تكوينا كشـرطيه الوضوء للصـلاه عنـد وجـدان الماء و شـرطيه التيمم عند فقدانه فوجد ان الماء رافع لموضوع الفقدان حقيقه و اما اعتبارا و تشريعا بان لا يرتفع الموضوع حقيقه بل بحسب

ص: ٢٧٦

الاعتبـار و الجعـل فقـط بان يجعله الشارع رافعا لموضوعه تشـريعا و ذلك مثل أدله أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع أدله الأحكـام الواقعيه الثـانويه كأدله رفع الحرج و الضـرر و الإكراه و الاضـطرار امتنانا فان اتصاف الأدله النافيه بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعه للموضوعات الأوليه لكن فى ظرف الجعل و بحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقه.

إذا تمهـد هـذا فمن الواضـح ان هـذا الرفع لا يتفاوت حاله و لا يختلف بالبيان اللفظى وجودا و عدما فتقييد الحكومه بوجود بيان لفظى فى الـدليل مسـتدرك بل الحكومه لا تحتاج من اللفظ إلى أزيد مما يحتاج إليه الورود من دليل مبين لموضوعه و محموله هذا.

و على الثـانى أعنى ان يكون خصوصـيه رفع الخصومه بشـرح اللفـظ خارجـا عن دليليه الـدليل فالخصوصـيه ح خارجه يمكن ان تفـارقه أو تجـامعه و ان تلحق بمقـابله أو لاـ تلحق و هـذا يؤدى إلى كون الحكومه وصـفا طارئا للورود لا نحوا من التنافى مقابلا للورود فربمـا قـارنت الورود أو التخصـيص أو التقييـد و ربمـا فـارقت الجميع كالتفسـير فى غير موارد الأحكام و القوم يأبون عن تجويزه.

على ان الشـرح اللفظى المقارن لأحـد الدليلين المتنافيين لا يفيد أزيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين فهو غير رفع الموضوع

للموضوع فان قوله مثلا أكرم العلماء و لا تكرم الفساق و مرادى من العلماء غير

ص: ٢٧٧

الفساق لا يزيد على ان يقول أكرم العلماء الغير الفساق و لا تكرم فاسقا و هذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء و هو ظاهر و من هنا يظهر ما فى عباره الشيخ (قده) حيث قال فهو يعنى الحكومه تخصيص فى المعنى بعباره التفسير انتهى.

فقد تبين من جميع ما مر ان الحكومه لا- يعتبر فيها أزيد من رفع أحد الدليلين موضوع الآخر حكما لا حقيقه فيختص الورود برفعه إياه حقيقه.

و من هنا يظهر ان ما أورده رحمه الله من الأمثله للورود ليست فى محلها و انما هى نسبه الحكومه.

فاما مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإ-كراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه مع الأدله المثبته للأحكام بعناوينها الأوليه فمن الواضح ان اشتراكها فى الافراد المشتركه و ان أوهم التنافى بين الطائفتين لكن ورود الأدله النافيه فى مقام الامتنان أعنى كون جعلها جعلا امتنانيا يوجب شمول الأدله النافيه لتلك الافراد و طرد الأدله المثبته عنها فترتفع بذلك موضوعها و يتمالكها الأدله النافيه و هو رفع بحسب الجعل فقط و فى ظرف الاعتبار لا بحسب الحقيقه و لا حاجه مع ذلك إلى توفيق العرف بما انه عرف بل نفس الجعل رافع للجعل.

و اما مثال الأصل و الأماره فالذى ذكر (ره) من تقديم العرف

ص: ٢٧٨

جانب الأماره بلحاظ ان التخصيص بدليل الأماره لا محذور فيه بخلاف التخصيص بدليل الأصل لاستلزامه الدور و قد عرفت فى آخر الاستصحاب انه غير مستقيم و بان الملاك فيه ان الأصل لا- مورد له مع الأماره طبعا كما اعترف هو رحمه الله أيضا به هناك و هذا الملاك انما تم بواسطه الجعل لا بذاته حقيقه فجعل الشارع الأماره محرزه للواقع و مؤدى الأصل وظيفه للمتحير يوجب ارتفاع موضوع أحدهما فى ظرف الجعل و الاعتبار من غير ارتفاع واقعى.

فالذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان التنافى بين الدليلين لا يتحقق إلّا بعد اشتراك ما بينهما و إلّا لم يمكن تحقق النسبه بينهما و التنافى من النسب فالدليل الدال على وجوب صلاه الظهر مثلا لا ينافى الدليل الدال على نشر الحرمه بالرضاع إذ لا نسبه بينهما و حيث ان التنافى المبحوث عنه هو التنافى بين الدليلين بما هما دليلان فالتنافى فى الحقيقه بين المدلولين و هما القضيتان الثابتتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما و الجامع المذكور اذن بين الموضوعين.

ثم ان التنافى بين الحكمين اما بالذات كما بين الوجوب و الحرمه مثلا و اما بعرض الموضوعين و القسم الأول اما مع استقرار التنافى أو زواله إذا عرضا على العرف و الأول هو التعارض و الثانى نسبه الظاهر و الأظهر.

و القسم الثانى انما يتصور بتعرض أحد الموضوعين للآخر بطرده

ص: ۲۷۹

عن مورد نفسه بحسب نفسه و بعباره أخرى يثبت فى مورده عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده و ذلك اما بكون أحدهما مصاحبا لعدم الآخر أو كونه بنفسه عدما للآخر و الأول هو التنافى بالتزاحم كالتزاحم بين دليل وجوب صلاه العصر و وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فى وقت لا يسع إلّا أحدهما فان التنافى ح بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الآخر.

و الثانى و هو كون أحدهما عدم الآخر اما ان يكون كذلك حقيقه بحسب التكوين أو بحسب الجعل و التشريع.

و الأول هو الورود كما بين دليل شرطيه الطهاره المائيه عند وجدان الماء و دليل شرطيه التيمم عند فقدانه فالوجدان رافع للفقدان و الفقدان يرتفع عنده الوجدان و ليس برافع فيقال: ان أحد الدليلين يرفع موضوع الآخر و لا عكس.

و الثانى هو الحكومه كما بين أدله الأحكام الواقعيه مع أدله الأحكام الظاهريه.

فقد تبين ان أقسام التنافى خمسه:

الأول: التعارض و هو التنافى الموجود بين الدليلين بحسب حكمى المدلولين بالذات مع استقرار التنافى بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على إزاله التنافى و رفع التحير كما بين المتباينين و العامين من وجه.

ص: ۲۸۰

الثانى تنافى الظاهر و الأظهر و هو كسابقه غير ان التنافى غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينه على المراد الجدى من الآخر كما بين الظاهر و النص و الظاهر و الأظهر و منه التخصيص و التقييد.

الثالث التزاحم و قد مر فى باب اجتماع الأمر و النهى.

الرابع الورود و هو التنافى العارض للدليلين مع كون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر و من المعلوم ان البيان اللفظى كالجعل الاعتبارى لا تأثير له فى مورده أصلا لا نفيا و لا إثباتا فلا وجه لا يكال امره إلى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظيه.

الخامس الحكومه و هو التنافى بين الدليلين مع كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر بحسب الجعل و الاعتبار لا بحسب الحقيقه و قد عرفت ان البيان اللفظى لا تأثير له فى هذا القسم أيضا.

و من آثاره ان الدليل الحاكم لا مورد له من دون الدليل المحكوم فان عنوان الرفع الاعتبارى لا يتحقق من غير تحقق المرفوع فلا معنى لرفع الحكم الضررى من دون ان يكون مسبوقا بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض افراد موضوعه من حيث الحكم بخلاف الورود فان الرفع فيه حقيقى تكوينى كما ان الدليل الدال على شرطيه الطهاره المائيه تام و ان لم يتحقق دليل التيمم و لا جعل حكمه.

و من هذا يظهر ان الحاكم بما هو حاكم ليس شأنه الا رفع حكم

ص: ٢٨١

المحكوم لا- إثبات حكم فى مورده فربما أثبت نفس الدليل حكما كما فى مورد أدله الأمارات فلها حكم غير رفع موضوع الأصول كالحجيه و ربما لم يثبت شيئا بل لو ثبت حكم فانما يثبت بدليل آخر كما فى موارد أدله نفى العسر و الحرج فانها انما ترفع الحرمه الحرجيه فقط و اما إثبات الجواز فبدليل آخر و بذلك يظهر ان إطلاق كلام الشيخ قده فى المقام فى غير محله.

و يتفرع على هذا فرق آخر بين الحكومه و الورود و هو ان من الجائز ان يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه أو تقييده مع حفظ الحكومه اقتضاء إذ من الجائز ان يكون المقصود من جعل الحاكم إثبات حكم فى مورده و يلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لا- يبقى له مورد فيوجب اللغويه فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم ح دفعا لمحذور لغويه الجعل كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعده التجاوز فى جميع مواردها على ما مر ثم تقدم القاعده عليه فتجرى هى دونه.

و من هنا يظهر أيضا: ان الدليل الحاكم يجب ان يكون أخص من المحكوم دلاله اما أخص مطلقا أو من وجه إذ لو كان أعم مطلقا أو مساويا استلزم لغويه فى ناحيه الدليل المحكوم مع فرض تأثير الحكومه و هو ظاهر.

و من آثاره ان الدليل الحاكم يتصرف فى المراد الجدى من الدليل المحكوم كالتخصيص من غير ان يتصرف فى المراد الاستعمالى منه فيصير مجازا و هذا بخلاف الورود فان الدليل الوارد لا يتصرف لا فى المراد الجدى من المورود عليه و لا فى المراد الاستعمالى منه.

ص: ٢٨٢

قوله أو كانا على نحو إذا عرضا إلخ: (١) يريد بهذا القسم و الّذى يليه بيان حقيقه الورود و انه كون الدليلين بحيث إذا عرضا على العرف وفق بينهما بجعل أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر أو جعل كليهما قرينه على التصرف فى كليهما أو فى أحدهما المعين.

و فيه أولا ان هذا لا يلائم ما صرح به كرارا ان الورود رفع أحد الدليلين موضوع الآخر فان ذلك وصف لا حق لذات المدلول لا من حيث جهه الدلاله فلا معنى لإرجاع الأمر إلى العرف و انتظار توفيقه إذ العرف لا شأن له الا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضاءات أقسام الجعل.

و ثانيا ان هذا القسم من الورود و هو توفيق العرف بينهما بالتصرف فى أحدهما ان كان لجعله الآخر قرينه على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر فيتحد مع النسبه بين الظاهر و الأظهر على ما سيجى ء من قوله و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر اه و ان كان التوفيق غير متكئ على القرينه كان فهما من غير دلاله و هو ظاهر الفساد.

و ثالثا ان الشق الأول من القسم الثانى و هو توفيق العرف بجعل كليهما قرينه على التصرف فى كليهما لا مصداق له خارجا فان

لازمه الورود من الجانبين أو ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما فى العباره من الاختلال فان ظاهر قوله أو بالتصرف

ص: ۲۸۳

فيهما فيكون اه ان يكون التصرف فى المجموع موجبا لكون المجموع قرينه على التصرف فى المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ الآخر فى قوله و لو كان الآخر أظهراه زائد مستدرک كأنه من سهو القلم.

قوله إلّا بما أشرنا سابقا و لاحقا اه: (۱) قد عرفت ما فيه فلا نعيد.

قوله و اما بناء على حجيتها من باب السببيه اه: (۲) و اما على ما قدمناه من معنى جعل الحجيه فى الأمارات فهو و ان كان المتوسط بين الطريقيه و السببيه من جعل الحكم الظاهرى فى مورد الأماره مع كون ملاكه هو ملاک الحكم الواقعى لكن الأصل فيه أيضا السقوط ببيان نظير بيان السببيه فان الملاک حيث كان هو الملاک الواقعى بعينه فجهه الحكايه و الإيصال ملحوظه فى الأماره و لا ملاک مع العلم بكذب الحالى.

قوله منها ما دل على التخيير على الإطلاق اه: (۳) أقول اما روايه ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقه الكتاب و السنه و هكذا عن الحسن بن جهم انه قال قلت للرضا عليه السلام تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه قال ما جاءک عنا فقسه على كتاب اللّه عزّ و جهل و أحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا و ان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق فقال إذا لم تعلم

ص: ۲۸۴

فموسع عليک بأيهما أخذت و اما روايه الحرث بن المغيره فهى اقرب إلى نفى احتمال الخلاف عن خبر الواحد و حجيته منها إلى التخيير الابتدائى نعم روايه على بن مهزيار لا غبار عليها.

قوله و منها ما دل على التوقف مطلقا اه: (۱) كما فى السرائر عن محمد بن عيسى قال أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألک عن العلم المنقول إلينا عن آبائک و أجدادک قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه و الرد إليک فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا.

أقول و فى معناه غيره.

قوله و منها ما دل على ما هو الحائط اه: (۲) كروايات الوقوف عند الشبهات و ان كان ورودها فى ضمن اخبار آخر كمقبوله ابن حنظله و غيرها ربما أوجب تفسيرها أو تقييدها.

قوله و منها ما دل على الترجيح إلخ: (۳) مثل مقبوله عمر بن حنظله المرويه فى الجوامع الثلث و غيرها عنه قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاه أ يحل ذلک قال

عليه السلام من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فانما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا لأنه أخذ بحكم الطاغوت و من امر

اللّه ان يكفر به قال اللّه عزّ و جل يريدون ان يتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان و قد اختلفا قال عليه السلام ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكم فلم يقبل منه فانما بحكم اللّه استخف و علينا رد و الراد علينا راد على اللّه و هو على حد الشرک باللّه قلت فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلک الّذى حكما به المجمع عليه بين أصحابک فيؤخذ به من حكمها و يترک الشاذ الّذى ليس بمشهور عند أصحابک فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الأمور ثلاثه امر بين رشده فيتبع و امر بين غيه فيجتنب و امر مشكل يرد حكمه إلى اللّه قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلک فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلک من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترک ما خالف الكتاب و السنه و وافق

العامه قلت جعلت فداک أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الأخرى مخالفا بأى الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامه ففيه الرشاد قلت جعلت فداک فان وافقهم الخبران جميعا قال انظروا إلى ما يميل إليه حكامهم و قضاتهم فاتركوه جانبا و خذوا بغيره قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال إذا كان كذلک فأرجه وقف عنده حتى تلقى إمامک فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات و اللّه المرشد.

و خبر غوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره قال سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداک يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابک و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما عندک و أوثقهما فى نفسک فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامه فاترکه و خذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينک و اترک الآخر قلت فانهما مما موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع قال اذن فتخير أحدهما و تأخذ به و دع الآخر.

أقول و هاهنا عده اخبار آخر يدل بظاهرها على الترجيح غير انها مختلفه فى عد المرجحات فبعضها قد اقتصر على ذكر موافقه القوم و

ص: ۲۸۷

مخالفتهم فقط أو على موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها أو اقتصر على موافقه الكتاب و السنه و مخالفتها و موافقه العامه و مخالفتهم و بعضها جمع بين الموافقه و المخالفه الكتاب و السنه و للعامه و الشهره و الشذوذ و لم يرد على ذلك.

قوله فالتحقيق ان يقال اه: (۱) و الّذی ينبغی ان يقال ان المقبوله لا- إشكال ان مورد صدرها حجيه حكم الحاكم فی رفع المخاصمه و المعتبر فيه امران النّظر و ان يكون النّظر فی حديثهم و اثره جعل حكمه حكم الإمام عليه السلام.

ثم قوله قلت فان كان كل واحد منهما يختار رجلا من أصحابنا اه بعد الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا نظر و اجتهاد فی حديثهم.

ثم قوله فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فی حديثكم اه يدل على كون منشأ الاختلاف هو الاختلاف فی مدركی حكميهما و ان التعارض هناك لا بين النظرين و لو فی روايه واحده.

ثم قوله قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما إلخ حيث أناط الترجيح بالحكم و المرجوحيه به من غير تعرض للروايه يدل على انه ترجيح بين الحكمين بالذات و ان استلزم ذلك ترجيح روايه الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات و من المعلوم ان الحكم و الإفتاء انما جعلت حجه لكشفه عن حكم الإمام واقعا و كشفه عن الواقع بالنسبه

ص: ۲۸۸

إلى المتحاكم و المستفتی يتقوم بكون مدركه و هو الحديث صادقا حتى لا يكذب و خبره الحاكم المستنبط حتى لا يتخبط و عداله الحاكم حتى لا يكذب و لا يضل المستفتی و المتحاكم و احتياطه و ورعه فی جميع ذلك فالعداله و الفقاهه و الصدق فی الحديث مقومات للحكم و الفتوى و ترجيح الحكم انما هو بمزيته بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطه بترجيح الروايتين المتعارضتين.

ثم قوله قلت فانهما عدلان مرضيان إلى قوله قال ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ شروع فی علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر إلى النّظر و الاجتهاد منهما.

و قوله المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به اه ظاهره ترجيح الحجه على الحجه لا تمييز الحجه عن اللاحجه لكن تعليله بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه اه يدل على ان ترجيح المشهور انما هو لكونه لا ريب فيه لا لأنه لا ريب فيه تعبدا بمعنى جعله حجه كيف ما كان و لا لكونه لا ريب فيه لذاته عقلا بحيث لا يختلف وصفه إذ لا يلائمه الفقره اللاحقه من فرض مشهورين و بيان علاجهما بل لأنه لا ريب فيه بالقياس إلى الشاذ الّذی فی قباله ففيه الريب أی ان مقابلته مع المشهور يجعله ذا ريب فيسقط عن الحجيه فالكلام بالحقيقه مسوق لإسقاطه عن الحجيه لا- لإعطاء مزيه للمشهور و يشهد بذلك قوله و انما الأمور ثلاثه إلخ و تمسكه بقول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فالترجيح من باب تمييز الحجه عن اللاحجه لا ترجيح

ص: ۲۸۹

الحجه على الحجه.

ثم قوله قلت فان كان الخبر ان عنكم مشهورين إلى قوله قال ينظر إلى ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به اه كذلك لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب و يشهد به قوله بعده قلت جعلت فداك إلى قوله ما خالف العامه ففيه الرشاد اه فان الجمع بين المرجحين المميزين كأنه أوهم السائل ان مخالفه العامه غير مؤثره فى ذلك اما موافقه الكتاب و السنه و مخالفتهما فلم يكن ريب فى تأثيرهما فى أصل الحجيه عقلا فان الأحكام المتفرعه على أصل إذا خالفته لم يعتن بها و بحجيتها العقلاء قطعا.

على ان المنع عن الأخذ بخصوص مخالف الكتاب و السنه مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول اللّه صلى اللَّه عليه و آله و تكاثرت الروايه به عن أئمه أهل البيت عليهم السلام.

و اما موافقه القوم فقد يشك فى حاله فقوله ما خالف العامه ففيه الرشاد اه بيان لكونه وحده مرجحا و قد أخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الافراد أو التعيين فيكون المطلوب نفى الرشاد عن الموافق للعامه و إثبات الريب فيه كما يشهد به أيضا قوله فى آخر الكلام فان الوقوف عند الشبهات خير اه.

على انه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء فى أموراتهم فان الاخبار انما تؤخذ من النقله عندهم إذا لم يحرز دستهم و إلّا فلا وثوق و لا عمل

ص: ۲۹۰

و يطابقه مرفوعه الأرجانى قال الراوى قال لى أبو عبد اللّه عليه السلام أ تدرى لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامه فقلت لا ندرى فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين اللّه بدين الا خالف عليه الأمه إلى غيره إراده لإبطال امره و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشى ء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم جعلوا له ضدا ليلبسوا على الناس (الحديث) و نظير ذلك منقول فى حق بعض الأئمه غيره عليه السلام و هذا ربما صدر عن القوم احتياطا فى الدين بزعمهم لعدهم الشيعه و أئمتهم مبتدعين و مخالفتهم اجتنابا عن طريقه المبتدع هذا.

و أضف إلى ذلك وجود التقيه فى الصدر الأول على أشد ما يكون.

فقد تبين ان اعتباره عليه السّلام هذه الأوصاف الثلث أعنى الشهره و الشذوذ و موافقه الكتاب و السنه و مخالفتهما و مخالفه العامه و موافقتهم من جهه تأثيرها فى حجيه الخبر بالتقديم لا إيجادها مزيه فى أحد الخبرين.

و يظهر بذلك ان لا تنافى بين هذا الخبر و بين ساير اخبار العلاج حيث اشتمل بعضها على الشهره و الشذوذ فقط و بعضها على موافقه الكتاب و مخالفته فقط و بعضها على مخالفه العامه و موافقتهم فقط و بعضها على أزيد من واحد منها و بعضها على الاختلاف فى الترتيب إذ الواحد و الجميع من هذه المزايا الثلث مشتركه فى تقديم الحجيه عقلا من غير تعبد أصلا فالروايه وارده مورد الإمضاء إرشادا إلى ما بنى عليه العقلاء فى المقام

ص: ۲۹۱

من إسقاط الرجوع عن الحجيه رأسا و التوقف.

و قوله عليه السلام إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك اه يوافق ذلك إذ من المعلوم ان نفس لقاء الإمام من حيث انه لقاء غير رافع للشبهه و انما الرافع بيانه عليه السلام لا نفسه المقدسه و لا بيانه الشفاهى بل مطلق البيان الوارد عنهم عليهم السلام و لو بالنقل.

على ان عده من اخبار الباب بحسب المساق يشعر به بل يدل عليه كما رواه الكشى عن المفضل قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يوما و دخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آيه من كتاب اللّه فأولها أبو عبد اللّه فقال له الفيض جعلنى اللّه فداك ما هذا الاختلاف الّذى بين شيعتكم قال و أى الاختلاف يا فيض فقال له الفيض انى لأجلس فى حلقهم بالكوفه فأكاد ان أشك فى اختلافهم فى حديثهم حتى ارجع إلى المفضل بن عمر فيوقفنى من ذلك على ما تستريح إليه نفسى و تطمئن إليه قلبى فقال أبو عبد اللّه أجل هو كما ذكرت (الحديث) و فى عده منها الإرجاع فى رفع الشبهه إلى مثل زراره و محمد بن مسلم و أبى بصير و زكريا بن آدم و نظرائهم.

و فى بعضها تفسير معنى رد الحديث إلى اللّه و رسوله بإرجاعه إلى الكتاب و السنه ففى النهج فى عهد على عليه السلام للأشتر: و الرد إلى اللّه الأخذ بمحكم كتابه و الرد إلى الرسول صلى اللَّه عليه و آله الأخذ بسنته الجامعه غير المفرقه» و فى تفسير العياشى عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب اللّه و على أحاديثنا فان

ص: ۲۹۲

أشبهها فهو حق و ان لم يشبهها فهو باطل.

و فى الكافى عن أبى حيون مولى الرضا عليه السلام ان فى أخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الحديث) و بالجمله الإرجاء و التوقف و الرد إلى اللّه و رسوله و إلى الإمام غير التسليم بل هو عرض الشبهه على ما ترتفع به الشبهه و لا يتفاوت فيه البيان الشفاهى و البيان النقلىّ فلا وجه لدعوى ان المقبوله مختصه بزمان الحضور لا الأعم.

و بذلك يظهر ان لا تعارض بين هذا الخبر و ما يوافقه عن اخبار التوقف و بين الاخبار الداله على التخيير الابتدائى فان التخيير راجع إلى مرتبه العمل بخلاف التوقف فانه ناظر إلى مرحله العلم و التصديق و لذا ربما لم يناف التوقف الاجتماع مع ساير المراتب كما فى روايه الاحتجاج عن سماعه قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل عنه قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامه (الحديث) فالاخبار لا تنافى ما بنى عليه العقلاء من التوقف علما و التخيير عملا.

و اما اخبار الاحتياط فلسانها لا يقضى بأزيد من حسن الاحتياط المطلق فى جميع الموارد من غير اشعار بكونه من أسباب العلاج.

و اما مرفوعه زراره فان كان المراد فيها بترجيح المشهور على

ص: ٢٩٣

المشهور بالأعدليه و الأوثقيه التميز فى مورد يجعل أحد المشهورين الآخر ذا ريب فيسقط عن الحجيه كانت موافقه للمقبوله و إلّا فهى روايه شاذه تبطل نفسها نفسها فتبين من جميع ما مر ان لا تعارض بين اخبار الباب أصلا و انها متفق فى معنى واحد من غير تعارض و هو الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فى تعارض الخبرين بينهم من التوقف فى مقام الحكم و التخيير فى مقام العمل.

قوله كما هو موردهما اه: (١) كون مورد المرفوعه هو التخاصم و التنازع فيه خفاء.

قوله لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه اه (٢) فيه ما مر نعم هى مختصه بصوره احتمال الوصول إلى بيانه عليه السلام أعم من الشفاه و النقل و لذا ما ارجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح لا لما ذكره المصنف ره.

قوله لكفايه إراده المختار اه: (٣) ليس المراد به ان الإراده مرجحه بذاتها كما قيل بل ان الإراده لا تخلو من مرجح علمى فى ظرفها و ليس من اللازم مطابقته لمرجح الخبر و هو ظاهر فمن الممكن ان تتعلق الإراده بفعل المرجوح مستنده إلى مرجح آخر غير ما فى الخبر و دعوى ان لا مرجح للفعل الا ذلك مجازفه قوله و لا يخفى ما فى الاستدلال بها إلخ: (۴) قد عرفت فيما مر ضعف هذه المناقشات فارجع نعم اشتمال الروايات

ص: ٢٩۴

على مثل الأعدليه و الأورعيه مما يوهن أصل الاستدلال.

قوله مع ما فى عدم بيان الإمام الكليه: (١) هذا وارد على أصل القول بالمرجحات فهو مشترك الورود بين من يرى التعدى عن المرجحات المنصوصه و من يرى الاقتصار عليها.

قوله و ما فى امره عليه السلام بالإرجاء: (٢) إذ لو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصه كان عليه عليه السلام بيانه قبل ذكر الإرجاء فهو مدفوع بالإطلاق. و فيه ان المرجحات الراجعه إلى كاشفيه الروايه جميعها راجعه إلى الصدق و الوثوق و قد ذكرهما و اما نحو الشهره الفتوائيه و الأوليه الظنيه فالأوّل غير محقق المصداق فى زمان الحضور و الثانى غير مؤثر لعدم حجيه الظن.

قوله بل إلى كل مزيه اه: (٣) هذا انما يتم لو كان للتعدى وجه غير كون ملاك الترجيح قوه دليليه الدليل و كاشفيته.

قوله بملاحظه التحير فى الحال اه: (۴) لو كان التنافى الابتدائى موجبا لشمول الروايه للظاهر و الأظهر كان موجبا لشمولها لمورد الورود و الحكومه أيضا و الجواب الجواب.

قوله أو للتحير فی الحکم واقعا اه: (۵) یدفعه عدم التعرض فی الجواب لهذه الجهه أصلا و بذلک یدفع الاعتراض التالی أیضا.

ص: ۲۹۵

قوله بخلاف العکس إلی قوله بوجه دائر اه: (۱) الدور معی غیر حقیقی علی ما عرفت نظیره فی تقدیم الأماره علی الأصل فی آخر الاستصحاب و الکلام هاهنا نظیر الکلام هناک.

قوله یشکل الأمر فی تخصیص الکتاب إلخ: (۲) قد عرفت فی مبحث القطع ان العلم شأنه التنجیز و ان کل ما یتعلق بالتکلیف و یتم به امره فهو راجع إلی مرتبه الفعلیه یجب تحققه قبله و إلّا لم یتحقق فعلیه التکلیف و علی هذا فلو فرض مقارنه إظهار تکلیف ما بمفسده ملزمه أو إخفائه بمصلحه ملزمه کان لازمه عدم بلوغ التکلیف قبل انقضاء المانع إلی مرتبه الفعلیه هذا.

و الّذی ینبغی ان یقال فی المقام ان الأدله متراکمه علی إکمال الدین قبل رحله النبی صلی اللّٰه علیه و آله و لازمه اشتمال الکتاب و السنه علی کل حکم شرعی و ما یحتاج إلیه ذلک من البیان ثم اختفاء بعض ذلک بعد رحله النبی صلی اللّٰه علیه و آله انما هو لأمور خارجه غیر راجعه إلی ناحیه الشارع و من الثابت المقرر فی محله أیضا ان الإمام وظیفته بیان الأحکام دون التشریع و علی هذا فلا یکون تأخر التخصیص الواقع فی کلام الإمام عن عمومات الکتاب و السنه من قبیل تأخر البیان عن وقت الحاجه بل من قبیل البیان لما خفی من الدین لأسباب خارجیه و علل اتفاقیه فلا إشکال من رأس.

فان قلت ان الأصحاب یعاملون مع کلمات الأئمه معامله الکلام المشرع دون الکلام الحاکی عن التشریع کما تراهم یستفیدون

ص: ۲۹۶

خصوصیات الجعل من خصوصیات ألفاظ الروایه.

قلت لا یدل ذلک علی أزید من دعوی الاتحاد و المطابقه بین الحاکی و المحکی و التفسیر و المفسر.

فان قلت ان عده من الروایات یدل علی ذلک کما استدل فی بعضها علی ذلک بقوله تعالی یا أیها الذین آمنوا أطیعوا اللّٰه و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم (الآیه) و غیر ذلک.

قلت لا یدل ذلک علی أزید من افتراض طاعه الإمام فیما یقول کالرسول و اما ان وجهه ثبوت مقام التشریع فی حقهم أو حق الحفظ و البیان فلا دلاله فیها علی ذلک لو لم یدل التمسک بالآیه علی الثانی علی انها اخبار آحاد معارضه بأخری و لا یرکن إلیها فی أصول المعارف الدینیه و هو ظاهر.

و یتبین بذلک کله ان لا معنی لنسخ الکتاب بالروایات الوارده عن الأئمه علیهم السلام.

و اما نسخ الکتاب بالسنه النبویه فهو و ان کان جائزا بالنظر إلی مثل قوله تعالی ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا.

(الآیه) حیث یقضی بکون حکمه صلی اللّٰه علیه و آله حکمه تعالی فجواز نسخ الکتاب بالکتاب یقضی بجواز نسخ الکتاب

بالسنه لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبى صلى اللّه عليه و آله فى نفى صدور ما يخالف الكتاب عنه صلّى اللّه عليه و آله يدل على نفى نسخ الكتاب بالسنه بلا ريب و هو

ص: ۲۹۷

الظاهر من مثل قوله تعالى و انه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (الآيه) إذ إطلاقه يشمل إتيان الباطل من غير القرآن إليه سواء كان من غير اللّه سبحانه أو من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسى و السنه النبويه أو كتاب آخر ينزل بعد القرآن فينسخه و اما النسخ لبعضه ببعضه الآخر فلا يكون من قبيل إتيان الباطل بل تحديد البعض للبعض و مثله قوله تعالى انا أنزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شى ء (الآيه) فتبين ان القرآن لا ينسخ بغيره مطلقا.

قوله و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى اه: (۱) و هذا بالحقيقه يرجع إلى الاصطلاح بتسميه تقييد كل إطلاق استمرارى بالنسخ و ان لم يشتمل على حكم فعلى ثابت حدوثا فيرجع النزاع لفظيا و من الممكن ح ان يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه.

قوله لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه اه: (۲) قد عرفت ان وجه جعل الطرق و الأمارات إلحاقها بالقطع و جعل الجميع بجعل واحد و على هذا فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على التقيه حال مقطوع الصدور من غير فرق.

قوله فقضيه القاعده فيها و ان كانت ملاحظه إلخ.

(۳) الأولى بناء المسأله على مسأله الظاهر و الأظهر بان يقال لا إشكال

ص: ۲۹۸

انه إذا ورد عام و خاص مثلا كان بناء العرف على أخذ الخاصّ قرينه على التصرف فى العام إلّا إذا كان العام بمدلوله آبيا عن التخصيص بان لا يكون الخاصّ أظهر من العام فلو فرض دليلان متباينان ثم تأيد أحدهما بعام كقوله أكرم العلماء و أكرم زيد أو لا تكرم زيدا فهل النسبه بين الخاصّ المنافى و العام نسبه الظاهرين أو نسبه الظاهر و الأظهر فعلى الأول يقدم الخاصّ الموافق لتأييده بالعامّ و يطرح المخالف و على الثانى يبقى التعارض و الظاهر من بناء العرف عد المقام من قبيل الظاهرين.

و على هذا فأخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه إذ ملاك عدم شمولها لمورد العام و الخاصّ و المطلق و المقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر و الأظهر عند العرف و قد عرفت ان ما نحن فيه ليس من مصاديقه فلا مانع من شمول الاخبار المذكوره له.

و من هنا يظهر ان الاستدراك بقوله اللهم إلّا ان يقال إلى آخر ما قال لا ينفع شيئا و الحمد للّه.

ص: ۲۹۹

مباحث الاجتهاد و التقليد

قوله لوضوح انهم ليسوا فی مقام بيان حده اه: (۱) مجرد اتفاق الباحثين فی مصاديق المحدود لو فرض لا يوجب الاتفاق فی حقيقه المحدود حتی يلزمه كون الحدود المختلفه المذكوره من قبيل التعريف اللفظی فان الاتفاق فی مصاديق نوع الإنسان مثلا لا يوجب الاتفاق فی حقيقته حتی تكون حدوده المختلفه المذكوره تعريفات لفظيه و هو ظاهر و يكشف عن اختلافهم علی خلاف ما يقوله ره بحثهم فی التعريف طردا و عكسا.

و كيف كان فهذا منه رحمه الله جری علی ما جری عليه فی موارد التعريفات الموردە فی هذا الفن انها تعريفات لفظيه و شروح للأسماء علی ما يعتوره أهل اللغه فی بيان معانی الألفاظ و قد نبهنا مرارا ان شرح الاسم غير التعريف اللفظی و الدليل عليه ان الحدود الحقيقيه المشتمله علی جميع الاجزاء الذاتيه لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظيه كالبشر و الحيوان الناطق

مثلا بالنسبه إلی الإنسان و من الضروری ان بينهما فرقا من حيث انا إذا جددنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدودا حقيقيه للمحدودات دون التعريفات اللفظيه.

قوله ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها اه: (۱) قد حقق فساده فی محله.

قوله أو بخواصها الموجبه لامتيازها عما عداها اه: (۲) هذا من أعجب الاشتباه إذ ليس للأشياء الا الذاتيات و الاعراض الخاصه و العامه و إذا فرض عدم العلم بشیء بذاتياته و خواصها و الفرض تحقق علم ما كان العلم بالأشياء بأعراضها العامه الغير المقتضيه لتميزها عما عداها فلم يتميز شیء عن شیء فی التصورات و لا موضوع عن محمول و بالعكس فی التصديقات فلم يحصل علم بشیء و قد فرض خلافه هف و الشیء أيضا لا يكون أعم من شیء و لا أخص الا بتميز و الفرض خلافه هف.

قوله فالأولی تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه اه: (۳) الأولی ان يراد بالحجه الحجه علی المستنبط بالفعل دون مطلق الحجه فان الحجه الواحده ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلی و حصلت لآخر و خاصه بمرور الزمان و لا تراكم الأنظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلی فی حقه و حصلت لثالث غير بالغ مرتبه الاجتهاد فی الزمانين جميعا فلم يحصل له علم بحكمه الفعلی أيضا و هو ظاهر.

و اعلم ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه فی لسان الأدله و هو بعينه

موضوع فی الشرع لأحكام كوجوب العمل بما ادی إليه و نفوذ الحكم و وجوب رجوع المقلد إليه و غير ذلك فالأولی تجريد مفهومه بحيث ينطبق علی موضوع تلك الأحكام.

فنقول: ان من المعلوم ان مراد الشارع و غايه الجعل الشرعی هو متن أفعالنا التی ينطبق عليها المجعولات الشرعيه بحيث لو فرض صحه تحقق الأفعال عقيب جعل الشارع من غير واسطه أصلا كالتبليغ و الوصول و العلم و القواعد العقلائيه المتوسطه ثم المراد

من غير تخلل واجب زائد و إذ كان الواجب هو متن الفعل فالذى يتوقف عليه الفعل من حيث انه إرادى هو العلم لكن لا كل علم بل العلم الجزئى الّذى ينطبق عليه الفعل الجزئى دون الكلى الّذى له افراد كثيره.

و كيف ما كان فلو حصل هذا العلم أو الاعتقاد الجزئى فى جميع المجعولات أو فى بعضها بنفسه مع فرض فقدان جميع ما يتوقف عليه كان المطلوب حاصلا فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئى المنطبق عليه العمل الّذى يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه ساير العلوم المتعلقه بسائر الأعمال أو لم يحصل إذ الّذى يفرض حصوله لمن له ملكه التحصيل مثل ما يحصل لغير ذى الملكه من التنجيز و لا حاجه فى العمل إلى أزيد من علم منجز و المراد بالعلم ما يعد عند العقلاء علما منجزا.

إذا عرفت هذا فان كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلائيه التى ينتج العلم بالتكليف المتوجه إليه كان واجبا عقلائيا لمن

ص: ٣٠٢

يقتدر عليه فى بعض التكاليف أو جميعها هو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوى و ان كان المراد غير ذلك بل شيئا يسمى باستفراغ الوسع أو بملكه الاستنباط فلا أثر منه فى الأدله و لا موجب للالتزام به.

فان قلت ان الاجتهاد ربما ادى إلى ما ليس بعلم و لا علمى كمؤدى الأصل العملى من وظيفه المتحير.

قلت التكليف الفعلى و لو بحسب الوظيفه معلوم لا محاله.

قوله و التجزى هو ما يقتدر به إلخ: (١) ظاهر تقابله مع المطلق و تناظره كون التجزى أيضا ملكه كالمطلق كما يظهر ذلك أيضا من كلامه الآتى فى التجزى و ح يتوجه عليه المنع و سنده ما مر من الكلام فى معنى الاجتهاد.

قوله و هذا بالضروره اه: (٢) هذه مقدمات صحيحه لكنها انما تنتج حصول الاقتدار لا ملكه الاقتدار و هو ظاهر و نظيره مسبوقيه حصول الملكه بحصول التجزى فان كل ملكه أى صفه راسخه متعذره الزوال أو متعسرتها انما تحصل بعد تكرر الأحوال أى الصفات القابله الزوال و الأفعال الزائله و لا يلزم من ذلك كون الأحوال راسخه كالملكه و هو ظاهر.

و نظيره أيضا قوله أخيرا و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزئه لا يمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب إلى آخر ما قال ره.

ص: ٣٠٣

قوله للزوم الطفره اه: (١) الطفره قطع المتحرك المسافه من غير قطع اجزائها أو بعضها و لازمه كون ما وقع فيه الطفره تدريجى الحصول غير مستقره فلا معنى للطفره فى الأمور الثابته الراسخه الغير المتغيره و الملكات من هذا القبيل فلا معنى لإثبات سبق الملكه بالحال بلزوم الطفره.

قوله إلّا ان قضيه المدارك حجيته اه: (٢) و اما على ما استفدنا عليه حقيقه الاجتهاد فالامر أوضح.

قوله فلو كان غرضهم بالتصويب اه: (٣) أقول قد عرفت فيما مر ان الأحكام غير موجوده فى الواقع حقيقه بل أمور اعتباريه قائمه الذات بالمعتبر و ما كان هذا شأنه فهو غير محققه فما يتصور من أحكام واقعيه غير متغيره عما وقعت عليه اعتبار ثان تال للاعتبار الأول و قد عرفت أيضا ان كون التكاليف و الأحكام بحيث لا يترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف و كذا ترتب ما يترتب عليه يوجب ان يكون الملاك الّذى يقتضى تحقق التكليف و جعله مقتضيا لجعل العلم و العلمى طريقا إلى التكليف فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم و العلمى طريقا كاشفا عن التكليف و قد عرفت ان معنى جعل الطريق جعل العينيه بين الطريق و الواقع و لازمه كون مؤدى الطريق و القضيه الواقعه فى هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع و لازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعى بحيث ينطبق على الحكم الفعلى

الّذى فى مورد الطريق مطلقا سواء وافق الواقع أو خالفه فان معنى طريقيه الطريق ان لا شأن لها إلّا إراءه الواقع فما يريه الطريق من حيث هو طريق هو التكليف الواقعى الواحد الّذى جعله الشارع مع بقائه من حيث نفسه على واقعيته.

فان قلت لازم ذلك ان يترتب آثار الحكم الحقيقى و التكليف الواقعى أيا ما كان على الحكم الظاهرى عند المخالفه فعند كون الحكم الواقعى حرمه و الظاهرى وجوبا مثلا يترتب عليه العقاب و الثواب معا و هو التزام بما لا يلتزم به أحد إلى غير ذلك من المفاسد فى التجزى و نحوه.

قلت كلا فان هذه العينيه لا تؤثر أثرا الا كون التكليف الّذى فى مورد الطريق تكليفا فعليا ذا إلزام فعلى حفظا للملاك الأولى بنحو الأكثريه دون الدوام فان هذه العينيه اعتباريه غير حقيقيه و الاعتبار كما عرفت مرارا إعطاء حد شى ء لشى ء لغايه ترتب آثار الشى ء الأول للثانى و انما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلى عينا للتكليف الواقعى ليحفظ بنحو الأكثريه الملاك الّذى يحفظه التكليف الواقعى بنحو الدوام و لم يجعل العينيه بفرض ان يترتب عليه عقاب الواقع أو ثوابه أو نحو ذلك.

فان قلت فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى لا فى طوله فيكون حكما واقعيا مثله و هو خلاف الفرض.

قلت جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتبارا انما يوجب كون

المؤدى عين الواقع فى ظرف اعتباره لا مطلقا و بعباره أخرى يوجب تحقق الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى فى مرتبه الحكم الظاهرى دون العكس فمرتبه كل منهما محفوظه.

فان قلت هذا الّذى ذكر انما يتم فيما بين الحجج الطريقيه و الواقع و اما فيما بين الحجج الظاهريه كالبراءه و الاستصحاب و التخيير و بين الواقع فلا وجه صحه لها.

قلت قد عرفت فى أوائل الظن ان حال الأصول العمليه بالنسبه إلى الحجج العلميه قريب من حال الحجج العلميه بالنسبه إلى

الواقع غير ان النسبه بين الواقع و الحجج العلميه هى الورود و بين الحجج العلميه و الأصول هى الحكومه بالبيان الّذى أوردناه فى محله.

إذا عرفت هـذا علمت ان من الممكن ان يـدعى ان ما أدت إليه الطرق و الأمارات على كثرتها هو حكم اللّه الواقعى على وحدته إذ من المعلوم ان الآخـذ بـالحكم الظـاهرى الفعلى أخـذ بحكم اللّه و مطيع له و لو لاـ ذلك لم يجعل الطريق و يكون ح الاخبار النـاطقه بكون حكم اللّه الواقعى واحـدا مشتركا بين العالم و الجاهل ناظره إلى المرتبه و هو الحكم الواقعى فى نفسه من غير نظر إلى التوسعه المذكوره.

قوله و يكون غير منجز بـل غير فعلى اه: (١) هـذا منـاقض ظاهرا لما ذكره فى مباحث القطع و الظن من كون الحكم الواقعى فعليا مطلقا سواء أصاب الطريق أو أخطأ.

ص: ٣٠۶

قوله أو الاحتياط فيها اه: (١) وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر لكونه جاهلا ح و شأنه الرجوع إلى العالم نعم بناء على انحصار مدرك التقليد فى الأدله الشرعيه يمكن توهم ابتنائه على مسأله المشتق.

قوله و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول اه: (٢) قد عرفت ان لا فرق بين الأحكام التى فى موارد الطرق بين ان يكون الطريق هو العلم أو الطريق العلمى و ان هناك حكما ظاهريا طريقيا على جميع التقادير.

قوله و هو أخـذ قول الغير للعمـل به اه: (٣) لاـ ينبغى ان يرتـاب فى ان وجوب تقليـد غير المجتهـد فى الأحكام سواء كان وجوبا شرعيـا أو عقليـا كنفس التقليـد من الاعتبـارات العقلاـئيه المحصـله عنـدهم و انما الكلام فى معنى التقليـد الّـذى هو الاتباع دون التقليـد بمعنى حكـايه الفعـل من غير جـد إذ الإـراده المتعلقه بالحكايه ح بحيث تكون هى الغايه يمتنع تعلقها بالفعل لغايه نفس الفعل و اما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لا يجامع الاسـتقلال و من المعلوم ان المتبع مسـتقل فى فعل ما اتبع فيه أو اعتقاده و إلّـا لم يكن فعله أو اعتقـاده و هف بل لو كان فعـدم اسـتقلاله انما هو فى العلم الّـذى ينتـج الفعل أو الاعتقاد كمن يشـرب دواء خاصا لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعا

ص: ٣٠٧

للعالم و على هذا فمجرد تحصـيل العلم بما عند العالم من العلم ليس من الاتباع فى شـى ء لوجدانه الاسـتقلال و كذا نفس العلم فـان المتعلم الآخـذ به غير تابع البته فالاتباع عنوان للعمل الجوارحى أو الجوانحى من حيث عـدم اسـتقلال الفاعل التابع فى العلم الّـذى هو منشائه و لا يتحقق الاتباع بمجرد عـدم سؤال الـدليل على العمل أو أخذه و تعلمه و لا بعمل ينطبق على عمل من حيث انه مطابقه فقط بل هو تطبيق العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئا عن العلم الّذى عند الغير.

و من هنا يظهر ان إطلاق تعريفه رحمه الله حيث يشمل أخذ قول الغير و رأيه من غير عمل فى غير محله فالتقليد أخذ قول الغير و العمل به.

قوله يكون بـديهيا جبليـا فطريا: (١) الأولى بـالنظر إلى الأصول المتقـدمه ان يقـال: ان رجوع الجاهـل إلى العالم فى الجمله من البنـاءات العقلائيه التى يعرفها الكل من غير جهل و إلّا لزم الرجوع فيه إلى العالم فيكون البناء لغوا لتأديته إلى دور أو تسـلسل فى التقليد و ذلك ان القضايا الاعتباريه خارجه عن البديهيات موضوعا و امتناع الدور و التسلسل انما هو فى الحقائق لا غير.

قوله و هو الأقوى للأصل و عدم دليل على خلافه اه: (٢) المراد بالأصل هو الأصل المذكور و هو أصاله عدم الحجيه عند الشك فى حجيه شى ء فالأصل عند الشك فى حجيه قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا و اما كون خلافه مما لا دليل

ص: ٣٠٨

عليه فممنوع لبنـاء العقلاء على ذلك فـانهم لا يختلفون فى أقسام الأفعال و أصناف الاحتياجات إلى أصحاب الصناعات فى الرجوع إلى الخبره مع وجود من هو أشد خبره و هو معلوم عندهم.

فان قلت لكنهم فى موارد الأهميه يقتصرون على الرجوع إلى الأعلم دون غيره و من المعلوم ان الأحكام ذوات أهميه.

قلت نعم لكن فيه أولا ان هذا البناء منهم ليس مقصورا على الجاهل بل العالم منهم يرجع أيضا إلى من هو أعلم منه كالطبيب فى المريض المهم مرضا و لا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله إذ لا يجوز رجوع المجتهد إلى من هو أعلم منه إجماعا.

و ثانيـا ان مـا نحن فيه ليس من صـغريات تلك الكبرى فـان الأهميه فى الأحكام انما هى من حيث ترتب الثواب و العقاب و اما الأحكام الظاهريه الفعليه المأخوذه عن المجتهد فالأعلم و غيره فيها سواء.

قوله و لم يعلم انه القرب من الواقع اه: (١) فمن المحتمل انه رفع تحير الجهل لا رفع أصله إذا لاتباع لا يرفع الجهل و الأقربيه إلى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع فى سوق الجاهل إلى نفسه إذ لا بناء عندهم على ذلك.

قـوله و الأصـل عـدم جوازه اه: (٢) الظـاهر إرجـاعه إلى أصـاله الاشـتغال و ان العمـل على طبق فتوى الميت لا يـبرئ الـذّمّه عن اشتغالها اليقينىّ و اما إرجاعه إلى الشك فى

ص: ٣٠٩

حجيه قول الميت و الأصل عدمها فلا يلائمه نفى القول عن الميت.

قوله لعدم بقاء الرّأى معه اه: (١) عليه منع ظاهر فان للآراء و الأقوال عندهم ثبوتا فى أنفسها لا يختلف باختلاف الأحوال بالموت و الحياه نعم ربما أمكن ان يقال ان رجوع الجاهل إلى العالم لا يصدق مع الموت.

قوله بأنه قضـيه استصحاب اه: (٢) الظـاهر ان يقـال ان التقليـد أو لا حيث كان مصـداقا لرجوع الجاهل إلى العالم و معنونا بعنوان رفع الحيره فلا حيره معه فى العمل لو عمل به و هذا مما يساعده بناء العقلاء فانهم فى مثل هذا المورد من موارد أعمالهم يعدون

أنفسهم مخيرين فى الرجوع إلى الاحياء من أهل الخبره و البقاء على ما كانوا يعملون به من قول الأموات.

قوله و فيه منع السيره اه: (٣) و على المنع منع ظاهر فان من المعلوم ان الاجتهاد لا ينتظم النظام بدونه فان موارد الأعمال على اختلاف الأشخاص و الأزمنه و الأمكنه و الأحوال إلى ما لا نهايه له لا يمكن تلقيها جميعا من مشرع الحكم إلّا بنحو الاجتهاد و من المعلوم أيضا عدم إمكانه لكل أحد حتى القروى و البدوى و النساء و الصبيان و الضعفاء و لم يؤثر و لم ينقل ان أهل أحد من الرّواه من صبيته و عياله و خدمه رجعوا إلى أحد من الاحياء بعد موته فيما أخذوا منه و لو كان لبان قطعا.

ص: ٣١٠

و هذا آخر الكلام فى الحاشيه و اللّه المستعان و له الحمد تم ليله الاثنين ثالث شهر رجب من سنه ١٣٦٨ كتبه الفقير إلى اللّه عزّ اسمه محمد حسين الطباطبائى نزيل قم المشرفه.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ١٤٢۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
JAVA.١
ANDROID.٢
EPUB.٣
CHM.۴
PDF.۵
HTML.۶
CHM.٧

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونيۀ للكتاب على موقع القائميۀ ويمكن تحميلها على الأنظمۀ التاليۀ

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربيۀ والانجليزيۀ والفارسيۀ

الكلمۀ الأخيرۀ

نتقدم بكلمۀ الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدۀ فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ۱۲۹، الطبقۀ الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

هاتف المكتب فى طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹